

أعمال الندوة العلمية لقسم الدراسات الفلسفية - بيت الحكمة

ابو حامد الغزالي

وأثره على الفكر الإنساني



مجموعة باحثين

٢٠١١م بغداد



أعمال الندوة العلمية لقسم الدراسات الفلسفية

ابو حامد الغزالي

وأثره على الفكر الإنساني

مجموعة باحثين

٢٠١١م

أعمال الندوة العلمية لقسم الدراسات الفلسفية

أسم الكتاب: ابو حامد الغزالي وأثره على الفكر الإنساني

أسم المؤلف: مجموعة باحثين

الطبعة الاولى: ٢٠١١م

المراجعة اللغوية: هدية ابراهيم

تنفيذ وإخراج: نمير صابر

بيت الحكمة - العراق - بغداد - باب المعظم

هاتف إتصالنا- ٠٧٤٠٠١٩٠٨٤٥

E.mail: baytal_hikma@yahoo.com

info@baytalhikmairaq.org

ابو حامد الغزالي
واثره على الفكر الانساني

عقد قسم الدراسات الفلسفية في بيت الحكمة وبالتعاون مع مركز المخزومي الثقافي الندوة العلمية المعنونة "**أبو حامد الغزالي وأثره على الفكر الإنساني**" يوم الخميس المصادف ١٧/آذار/٢٠١١، في مركز المخزومي الواقع في شارع ١٤/رمضان المنصور وجاءت الندوة بمناسبة مرور تسعة قرون على وفاة الغزالي وترأس الجلسة الدكتور عادل المخزومي أستاذ فلسفة التاريخ في كلية التربية الجامعة المستنصرية، وحضر الندوة نخبة من مفكرين إجلاء لهم اهتمام بالفكر الفلسفي وأعضاء في مجلس النواب وأساتذة الفلسفة من جامعة بغداد والمستنصرية ونخبة من المهتمين بالبحث الفلسفي.

وقدم مجلس المخزومي الثقافي درع ابداع الى السيد رئيس مجلس امناء بيت الحكمة الاستاذ الدكتور شمران العجلي للتعاون العلمي بين المؤسستين.

وتعد هذه الندوة ضمن سلسلة مؤتمرات وندوات تعقد في الجامعات العربية والعراقية في نفس الوقت تزامناً مع ذكرى وفاته، ولمكانته العلمية في تأريخ الفكر الفلسفي العربي الاسلامي، وجاءت مبادرة قسم الدراسات الفلسفية في بيت الحكمة وبتشجيع من السيد رئيس مجلس الامناء لعقد هذه الندوة وبجهود اساتذتنا وباحثينا لتكون عوناً في طريق البحث العلمي.

مقررة الندوة

هديل سعدي موسى

تعددية وانواع الخطاب عند الغزالي ومواقفه من اصناف الطالبين وخصوصاً علم الكلام والمتكلمين

أ.د. حسام الالوسي

مشرف قسم الدراسات الفلسفية في بيت الحكمة

في بحث هو جزء من كتاب ،بل هو المدخل والمنهج للكتاب كلـــه، ولدراسة الغزالي ومعرفة موقعه الحقيقي بين متكلم وفيلسوف وصـــوفي وصوفي اشراقي اقول في بحثٍ هو جزء من كتابي المعّد عن الغزالـــي وعنوانه اي عنوان البحث "الغزالي مشكلة وحل" وضعت امامي محاولة لحل جملة امور يعترض الساعي لفهم الغزالي وفهـــم ارائـــه وبعـــد ان تقصيت هذه الصعوبات لفهم الغزالي وجدت الحل يكمن في اتخاذ منهج محدد السمات يذلل هذه الصعوبات وليس من مقاصد بحثي هذا مشاركة في احياء ذكرى الغزالي عالمياً ، وبقدر ما يتعلق بالفلسفة في العـــراق متمثلة في قسم الدراسات الفلسفية في بيت الحكمة اقول ليس من مقاصد مشاركتي هذه اعادة ذلك البحث على اهبته فذلك امر لا تتسع لـــه هـــذه المشاركة بضع دقائق تتاح لي للمشاركة فيه كما ان البحث ربما يكـــون

متاحا للطالبين ، على يقين مني ان من اطلع عليه منذ عشر سنوات الى الان لايتجاوز العشرات ان لم اقل عدد الاصابع.

ان ما أقصد منه في بحثي هذا هو نقطة محددة وهي بوضوح تـــام: موقف الغزالي من المتكلمين وعلم الكلام وهم احد الطالبين الـــذين راح الغزالي يمتحنهم وينتقدهم سلباً وايجابـــاً (عـــوام ومتكلمـــون وفلاســـفة وصوفية) لكن لابد قبل توضيح موقفه من المتكلمـــين وعلـــم الكـــلام وبالتالي مدى انتمائه للفلاسفة والصوفية والمنهج البـــاطني لابـــد مـــن توضيح بعض اسس المنهج الذي اخترته ، واهم الصعوبات التي يسعى هذا المنهج الى حلها.

اولاً: الصعوبات لفهم الغزالي: وكما يأتي

١- الازدواج: تواجه قارئ الغزالي ظاهرة الازدواج بل التثليل احياناً فهو متكلم احياناً وفيلسوف طوراً اخر وفي كل واحد من هذه المراتـــب نجده يقف مواقف مختلفة فهو كمتكلم أشعري حيناً ومعتزلي حيناً وحيناً اقرب الى الحنابلة والحشوية وحيناً سلفي متوقف عن اي تأويل، ومـــن هذه الجهة كمتكلم يكفر الفلاسفة بل ويكفر كاشعري – الفرق الاخرى او بالعكس.

وهكذا اذا نظرنا اليه كفيلسوف نجده ينتقد المتكلمين وطرقهم ويفضل بعضهم على بعض على اساس مقدار قربهم من " المستوى " الفلسفي المقبول عنده ولكنه ايضاً يظهر باشكال مختلفة فهو فيضي افلاطوني حيناً وهو فيضي سينائي حيناً وهو افلاطوني يقول بالتذكر ووجود النفس قبل الجسد وهو حيناً اخر سينائي يقول بحدوثها مع تهيؤ المزاج المستعد لها ، وهو حيناً يقول في الصفات والعلم ما يقوله الفيضيون وحيناً يجعل الله اقرب الى فكرة المحرك الاول عند ارسطو وهو كفيلسوف يتراوح بين القول بوحدة الوجود حيناً والاقرار بالثنائية آونة اخرى ويقف عند حدود التصوف السني المعقول ويتجاوزه الى "الشطح" بالمعنى الذي يعيبه في " الاحياء" ويقول به في الاحياء نفسه في مكان اخر منه .

٢- الغموض في الاسلوب والفكرة والتصريح حيناً والتلميح حيناً اخر والتعبير عن ارائه بشيء من الكشف عن الستر " حيناً والتحذير من انه يخوض في " علم المكاشفة " حيناً اخر، والقارئ هنا مطلوب منه ان ينتبه الى هذا فهو يخلط المنقول " ايات بالمعقول وهو يخرج النص الواحد " اية قرآنية مثلاً " تخريجات مختلفة بحسب السياق الذي يوردها فيه.

٣- التكلم بالسنة كثيرة فليس فقط يمكن تقسيم كتبه الى "كلامية" وفلسفية وصوفية وعامية بل يتجاوز ذلك في كلامه عن المتكلمين الى

خروجه للحديث عن صوفية او فلاسفة وهكذا وحتى في كتبه " المضنونة " اي التي للخاصة فقط نجده يشير ويلمح اليها حتى في بعض كتبه الكلامية والعامة ، وهذا يوجب ان نلفت النظر الى جميع كتبه لمعرفة حقيقة آرائه الخاصة .

٤- والمشكل الاعوص ان جميع الاتجاهات مستمرة متساوقة في كل اطوار حياته فلا يفيد التقسيم الزمني او الحقبي لتحري تطور ارائه وانها محصورة في هذا الكتاب او ذاك الغزالي يتكلم في الاوقات كلها بجميع الالسن ولكل المريدين والطالبين والمحجوبين على حد مصطلحاته تلك بعض اهم ست عقبات او ظواهر او صعوبات تواجه قارئ الغزالي كما شرحناها بتفصيل في بحثنا " الغزالي : مشكلة وحل [١]

ثانياً : المنهج لحل هذه الصعوبات والظواهر

في رأيي ان مشكلة فهم الغزالي التي طالما حيرت الباحثين وتكوين صورة موحدة عنه هي مشكلة منهج بحث ليس الا، اعني خلط تناول كتبه ويتمثل هذا الخلط في:

---

[١] - الغزالي مشكلة وحل ،مجلة كلية الاداب ، العدد الثالث عشر ،بغداد ١٩٧٠.

أ- الخلط بين كتبه جميعاً وعدها مصادر متساوية في التعبير عن حقيقة آرائه والنتيجة هي استحالة تكوين صورة موحدة عنه لانها تقدّم الكلامية مثلاً صورة عنه تختلف عن كتبه الفلسفية وهكذا.

ب- اعتبار بعض كتبه التي هي في الواقع لاتعبر عنه وانما تعبر عن مذهب كلامي كانها معبرة عنه بتجاهل ظروف تأليفها ودواعيها المؤقتة وملاحظة من دون انه الف على لسان العامة وللعامة، وعلى لسان كثير من الفرق الكلامية ولهم.

ج- عدم فهم مرامي كلامه او اخذها على ظاهرها واعتبار مثلاً حملته على الفلسفة او على فرقة معينة هدفاً حقيقياً يعبر عن رأيه الخاص وليس انها تسترية او ماشابه. وفي مقابل هذا وذاك أرتايت ان الطريقة الصحيحة المقابلة والبديلة تقوم على مايأتي :

أ- الاعتماد على تصنيف الغزالي لكتبه كلها وتصريحه بان بعضها - وهو بذكر اسماءها - الف للكلاميين او للعامة او للخاصة.

ب- الاعتماد على نقده للطالبين العوام والمتكلمين والفلاسفة والصوفية وتصريحه هنا وهناك في كل كتبه بمقدار ما تتضمن من اراء

كل صنف من هؤلاء من الحق واليقين او الخلط بالمقارنة مع كتبه " المضنون بها على غير اهلها " وهو يذكر اسماءها .

ج- تصنيفه لآراء الانسان المفرد الى ثلاثة او اكثر : رأي بحسب التقليد ورأي بحسب الشائع او المذهب الذي ينتمي له وينسب اليه ورأي بحسب اعتقاده هو بينه وبين نفسه او بينه وبين خاصته او اقرانه من العلماء الذين استاهلوا درجات معينة وشروطاً خاصة.

في ضوء ذلك يمكن عزل كتبه الكلامية والعامية وكتبه غير المضنونة وعدها كتب تاريخ سواء للمذاهب المعاصرة او للتعليم على ان يستفاد من بعض الايحاءات والاشارات التي لايلتزم فيها بالمنهج الذي رسمه للكتاب فيصرح او يدخل في التصريح عن اراء لايلبث ان ينتبه الى انها دخول في " المضنون" و" علم المكاشفة "فهذه اشارات تفيد في فهم ارائه عموماً . كما نجد في كتبه " الاحياء " و" المقصد الاسنى" و" معراج السالكين " ومعظم كتبه المنطقية وحتى بعض كتبه الكلامية جداً مثل "الاربعين "و" جواهر القرأن" و" الاقتصاد في الاعتقاد " وبعد استخلاص كل مايمكن استخلاصه من هذه الكتب حسب الحدود التي اوضحها يرجع الى كتبه الخاصة مثل " المشكاة "و"المعارف العقلية " و" معارج القدس"و" الرسالة اللدنية " والمضنون الصغير والكبير " وبهذا تنحل معظم المشاكل التي اوردناها سابقاً مثل " الازدواج " وصعوبة

فهمه ، وتكلمه بالسنة مختلفة في الكتاب الواحد علـــى ضـــوء معرفتنـــا لارائه في كتبه المضنونة وكذلك مشكلة استمرار جميع الاتجاهات عنـــد الغزالي في جميع الاوقات نلك انه يؤلف لثلاث فئات: العامة والمتكلمين ولنفسه وض هم من طبقته من الاشراقيين والان وقد تكلمت باختـــصار عن منهجه والصعوبات وحلها . انصرف الى مركز هذا البحث: وهو:

تصنيف الغزالي للطالبين وموقفه في علم الكلام وعلماء الكلام بوجه خاص ومن خلاله سيتضح موقفه من كتبه ايها تعبر عنه او عن الفلسفة والتصوف

يرى الغزالي كنقطة جوهرية يؤكدها في صدر معظم كتبه:

ان افشاء سر الربوبية كفر وان الرسول (ص) قال: ان مـــن العلـــم كهيئة المكنون لا يعلمه الا العلماء بالله.

فمن منح الجهال علما اضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم [٢]

ويكرر ذلك في كتابه "المعارف العقلية" وان العلم لا يعطي للاغمـــار من عوام ومتكلمين[٣] ويشبه ذلك كمن يضع الورد بين الجمر والدر في

---

[٢] - الغزالي : مشكاة الانوار، تحقيق ابو العلاء عفيفي القاهرة، ١٩٦٤ ص٣٩-٤٠.

[٣] - الغزالي:المعارف العقلية، تحقيق عبد الكريم عثمان، دار الفكر، دمشق ١٩٦٣ ص١٠٩-١١١.

فم الخنازير، والمقصود بهم العوام والمتكلمين[٤] ويفصل الغزالـــي فـــي "مشكاة الانوار" اقسام المحجوبين والحجاب عنده رمز عن طرق معينـــة للوصول الى الله ومعرفته، وهو كلام في نظرية المعرفة فالحجاب عنده رمز عن طرق معينة لمعرفة الله والنور رمز عن طرق عن المعرفـــة والتيقن.

المحجوب اقسام: القسم الاول: المحجوبون بمحـــض الظلمـــة وهـــم الملاحدة الذين لايؤمنون بالله واليوم الاخر.

القسم الثاني: وهم المحجوبون بنور مقرون بظلمة وهم ثلاثة اصناف: الاول المحجوبون بالحس، وهم عبـــدة الأوثـــان والقـــائلون بـــالاثنين. والصنف الثاني: من هذا القسم الثاني، وهو ما يهمنا لان فيه تقييماً للفرق الاسلامية وللمتكلمين: فيقول "الصنف الثاني المحجوبون ببعض الانوار مقروناً بظلمة الخيال وهم الذين جاوزوا الحس واثبتوا وراء المحسوسات امراً، لكن لم يمكنهم مجاوزة الخيال فعبدوا موجوداً قاعداً على العـــرش واحسنهم رتبة المجسمة، ثم اصناف الكرامية باجمعهم... لكن ارفعهـــم درجة من نفى الجسمية وجميع عوارضها الا الجهة المخصوصة بجهـــة فوق الصنف الثالث المحجوبون بالانوار الالهية مقرونة بمقاسات عقليـــة فاسدة ومظلمة فعبدوا الهاً سميعاً بصيرا، متكلماً عالماً قادراً مريداً حيـــاً

---

٤ - الغزالي:

منزهاً كلامه صوت وحرف ككلامنا "وربما ترتقي بعضهم فقال" لا بـل هو كحديث نفسنا ولا هو صوت وحرف وهذه مذاهب مشهورة فلا حاجة الى تفصيلها "[٥].

وواضح ان الغزالي يتكلم هنا عن رأي الاشاعرة وذلك ان الغزالـي في كتاب "احياء علوم الدين "وهو ينقل عقيدة اهل السنة كاشعري يقـول "الاصل السادس :انه سبحانه وتعالى متكلم بكلام وهو وصف قائم بذاته ليس بصوت ولا حرف " والكلام في الحقيقة كلام النفس وانما الاصوات قطعت حروفاً للدلالات كما يدل عليها تارة بالحركات والاشارات..."[٦].

ونعود الى الغزالي في المشكاة وهو يعرض للمحجـوبين :" القـسم الثالث :المحجوبين بمحض الانوار وهم اصناف لايمكن احصاؤهم فاشير الى ثلاثة اصناف منهم الاول طائفة عرفوا معـاني الـصفات تحقيقـاً وادركوا ان اطلاق اسم الكلام والارادة والقدرة والعلم وغيرهـا علـى صفاته ليس مثل اطلاقه على البشر فتحاشوا عن تعريفه بهذه الـصفات وعرفوه بالاضافة الى المخلوقات كما عرف موسى عليه الـسلام مـن

---

[٥] - الغزالي :المشكاة – نفسه ص٨٥-٨٩.

[٦] - الغزالي : احياء علوم الدين ، مصطفى الباي الحلبي القاهرة ١٩٣٩ج١،ص٤٢ فما بعد .

جواب قول فرعون :" وما رب العالمين "فقالوا ان الرب المقدس المنزه عن معاني هذه الصفات هو محرك السموات ومديرها "[٧]

وانا اميل الى انه يقصد المعتزلة او طائفة من الفلاسفة لكن المهم ان الغزالي يجعل المتكلمين جميعاً اشاعرة ومعتزلة ومجسمة ومشبهة في مرتبة سفلى دون مرتبة الفلاسفة اي دون المرتبة الثانية باقسامها.

ونعود الى نص الغزالي وهو يعدد الاصناف الداخلة في القسم الثالث من المحجوبين فيقول ا" الصنف الثاني ترقوا عن هؤلاء من حيث ظهر لهم ان في السموات كثرة وان محرك كل سماء خاصة موجود اخر يسمى ملكاً..." وها هنا يتكلم الغزالي بوضوح عن الافلاك المحيطة بفلك القمر ولكل فلك محرك حتى نصل الى محرك الكل وان لهذا المحرك فحرك لا يتحرك.

ليس فيه تركيب ولا كثرة من اي نوع بينما محرك الكل موصوف بصفة تنافي الوحدانية المحضة والكمال البالغ ويسميه الغزالي المطاع وان نسبة هذا المطاع نسبة الشمس من الانوار " فتوجهوا من الذي يحرك السموات ومن الذي يحرك الجرم الاقصى ومن الذي امر بتحريكها الى الذي فطر السموات وفطر الجرم الاقصى الامر بتحريكها

[٧] - الغزالي:المشكاة – نفسه-ص ٨٩-٩٢.

فوصلوا الى موجود منزه عن كل ما ادركه بصير الناظرين وبصيرتهم ..."[8]

واذا اردنا ان نوضح النص اعلاه اقول ان الذي يحرك السموات هو الحرم الاقصى والذي يحرك الجرم الاقصى هو النفس الكلية والذي امر بتحريكها هو العقل الاول والذي فطر هذه جميعاً وفطر الامر بالتحريك هو الله ، هكذا افهم هذه الرتب في ضوء ما نفهمه عن الفيضين ولاادري كيف غاب على عفيفي فاعتبر ان المطاع ليس العقل الاول – كما عند الفيضي – لانه اي الغزالي نقض نظرية الفيض في " تهافت الفلاسفة – وانما الغزالي يصدر عن فكرته الاشعرية اي راي الاشعرية في كلام الله [9].

وقد فصلنا في الرد على عفيفي [10] ونكتفي هنا بالاشـــارة الـــى ان التهافت لا يعبر عن رأي الغزالي الخاص بل على لسان الاشاعرة فـــي كلام الله كما انه اي الغزالي يجعل بل على لسان الاشاعرة وان اشعرية الغزالي لاتعبر عن حقيقة رأيه الخاص بل كمتذهب بحسب الشائع كمـــا ان الغزالي رفض قول الاشاعرة في كلام الله كما انه اي الغزالي يجعل

---

[8] - الغزالي،المشكاة – نفسه –ص٨٩-٩٢.

[9] - عفيفي ، في مقدمته للمشكاة ،ص١٧-٢٩.

[10] - ينظر ، للتفاصيل :بحثنا : الغزالي مشكلة وحل – السابق –ص ٨٦-٨٩.

الاشاعرة في مرتبة سفلي بالنسبة لبعض الفرق وبالنسبة للفلاسفة وقد سبق النص.

اذا نظرنا الى الصنف الاخير وهم المحجبون بمحض الانوار وهم الصنف الثاني من القسم الثالث وهم الواصلون يتبن من النص اعلاه عنهم ان الغزالي يريد بهم اتباع المدرسة الفيضية وان المطاع " هو العقل الاول وهو اول ما يفيض عن الله والدليل على ذلك قوله :" ان هذا المطاع موصوف بصفة تنافي الوحدانية المحضة " ونحن نعرف ان العقل الاول او الكلي عند الفيضيين سواء افلوطين او الفارابي او ابن سينا لبس واحداً [11] لان فيه تعددية من حيث هو ممكن الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره – اي بالله – وهذا ما رأه ابن الرشد عند تعليقه على الغزالي هنا فقال " وهذا تصريح منه باعتقاد مذاهب الحكماء في العلوم الالهية وهو قد قال في غيرما موضع ان علوم الالهية تخمينات ..."[12]

ونعود الى النص السابق المطول عن المشكاة في تعداد الغزالي لانواع المحجوبين بظلمة او بانوار الخ فنجد الغزالي يضع فوق مرتبة

---

[11] - الفارابي : رسالة زيون الكبير اليوناني ،حيدر أباد

[12] -اورد النص عفيفي في مقدمة المشكاة ،ص٢٩،وينظر:في :الكشف عن مناهج الادلة ،مكتبة الانجلو ١٩٥٥ص١٨٣.

الفيضيين مرتبة الفيضيين الاشراقيين الذين قرنوا العقل بالذوق وقـالوا بوحدة الوجود فهؤلاء خاصة الخاصة ويـسميهم فـي كتبـه الاخـرى الصديقيين ، ويسميهم المقربين ايضاً .

وعليه الغزالي يتجاوز مراتب ودرجات المتكلمين والاشـاعرة امـا الواصلون فهم قسم ثالث يتخطى اولئك بمراحـل فهـؤلاء محجوبـون بالانوار واولئك مشوبون بالظلمة وهاك نص اخر في هذا الصدد : يقول الغزالي : " الناس قسمان عوام وخواص اما ما غلب على طبعة العامية فانه لايصدق بما هو وصف الروح ان يكون وصفاً لله تعالى ...وكـذلك انكرت الكرامية والحنبلية وغيرهم ممن غلب عليهم العاميـة تنزيـه الله تعالى عن الجسمية وعوارضها اذ لايعقلـون موجـوداً الا مجـسماً ... وترقي عن هذه العامية الاشعرية والمعتزلة فنزهوا عـن الالـه تعـالى الجسمية والجهة (فان) قيل لم لا يجوز كشف السر مع هـؤلاء فيقـال : لانهم احالوا ان تكون هذه الصفة لغير الله تعالى ، فاذا ذكرت هذا معهم كفروا وقالوا هذا تشبيه لانك تصف نفسك بما هو صفة الاله تعالى على الخصوص ، وذلك جهل باخص اوصاف الله تعالى (فان)قلنا ان الانسان حي عالم قادر ... والله تعالى كذلك ليس فيه تشبيه لان هـذه الـصفات ليست اخص صفة تعالى انه قيوم اي قائم بذاته وكل ما سواء قـائم بـه وهو موجود بذاته لا بغيره وليس للاشياء من انفسها الا العدم وانما لهـا الوجود من غيرها على سبيل العارية فالوجود لله تعـالى ذاتـي لـيس

بمستعار وما سواه موجود منه تعالى لا من نفسه وهذه ليست الله تعالى ..."[13]

ويكرر هذا النص في "منهاج العارفين "[14] وفي المضنون الصغير الموسوم بأجوبة الغزالية [15] وشبيه به في الاحياء[16]

النتيجة ان الغزالي في جميع هذه النصوص يجعل المتكلمين من مرتبة العوام ومن لا يصح كشف الاسرار معهم ، ويعتبر –على عكسهم– ان أخص صفة لله عنده هي إن الله واجب الوجود بالذات وسواه واجب الوجود بالغير وهذه تعبر المركز العصبي لفلسفة ابن سينا والفارابي وسائر فيضينا .[17] وفي "معارج القدس"يقول عن المتكلمين انهم "محجوبون باعتقادات تقليدية جمدت في نفوسهم ورسخت في قلوبهم وصارت حجاباً بينهم وبين درك الحقائق"[18]

---

[13] - الغزالي : روضة الطالبين وعمدة السالكين تصحيح محمد بخيت ، بيروت ص٦٩-٧٠.

[14] - الغزالي : منهاج العارفين ضمن فرائد اللآلئ ،مصر ١٣٤٤ص١٧٦.

[15] - الغزالي : المضنون الصغير،البابي،مصر ١٣٤٤ص١٧٦.

[16] - الغزالي:احياء علوم الدين –السابق- ج١،ص١٠٦،٦٠

[17] - الالوسي حسام:حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ،بغداد،١٩٦٧،القسم الاول ،الفصل الاول والثاني في مواضع مختلفة .

[18] - الغزالي :معارج القدس في معرفة احوال النفس مطبعة السعادة مصر ١٩٢٧،ص١٠١.

وفي " المنقذ بن الضلال"يفصل رأيه في المتكلمين ومقدارها يــؤدي اليه علم الكلام من اليقين :"ثم اني ابتدأت بعلم الكلام فحــصلته وعلقتــه وطالعت كتب المتقدمين المحققين منهم وصنفت فيه ما ادرت أن أضف فصادفته علما وافياً بمقصوده غير وافٍ بمقصودي وانما مقصوده حفظ عقائد اهل السنة على اهل السنة وحراستها عن تشويش اهل البدعة ... ولقد قام طائفة منهم بما ايدهم الله تعالى فاحــسنوا الــدين عــن الــسنة والنضال عن العقيدة .. ولكنهم اعتمدوا في ذلك على مقدمات تــسلموها من خصوصهم اضطرهم الى تسليمها امــا التقليــد او اجمــاع الامــة ،وواضح هنا انه يقصد باهل السنة اي عموم المسلمين ولــيس بمعنــى مذهب في مقابل مذهب مثل مذهب سني في مقابل مذهب شــيعي – او مجرد القبول من القرآني والاخبار وكان اكثر خوضهم فــي اســتخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذاتهم بلوازم مسلماتها وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً اصلاً فلم يكن الكلام في حقي كافياً ولا لرأي الذي كنت اشكوه شافياً ... فلم يحصل منه ما يمحو ظلمــات الحيرة بالكلية ..."[19]

ويكرر مثل ذلك في " محك النظر "[20] وفي" القسطاس المستقيم "[21]

---

[19] - الغزالي :المنقذ من الظلال تصحيح احمد غلوش ط٢القاهرة ١٩٥٢ ص١٤-١٥.

[20] - الغزالي:محك النظر في المنطق ،ص٥٧،ويكرر ذلك في "المستصفى من علم الاصول "المكتبة التجارية ،١٩٣٧ج١ص٣١.

والحاصل من كل ذلك ان الخاصة " وليس المتكلمون او العامة "من يخاطبهم الغزالي في كتبه المضنونة ولانجد سوى المذهب الفيضي بقضية وفيضية وخصوصاً اراء ابن سينا وهذا ما اوضحه مجموعة من القدامى ، كالمازري عن السبكي في الطبقات ويرى الطرطوشي ان الغزالي مزج كلامه بكلام الفلاسفة والحلاج كذلك عن السبكي ويقول عبد الغفار بن اسماعيل الخطيب الفارسي انه طالع العلوم الدقيقة عن السبكي [٢٢]

ايضاً وينسب له ابن الرشد القول باقوال ابن سينا والفارابي،حيث رد عليهم الغزالي في " التهافت "، وقال باقوالهم في "المشكاة "[٢٣]وينسب ابن تيمية[٢٤] بعض افكار الغزالي الى ابن سينا مثل قوله في فيضان المعاني على النفوس في العقل الفعال وكذلك في قوله ان النفس الكلية هي اللوح المحفوظ وكذلك كلام الغزالي عن انواع العوالم الثلاثة وينقل

---

[٢١] - الغزالي: القسطاس المستقيم ، تحقيق الاب فكتور شلمت اليسوعي ،المطبعة الكاثوليكية،بيروت،١٩٥٩،ص٩٩.

[٢٢] - السبكي:طبقات الشافعية الكبرى ،المطبعة الحسينية .مصر،ج٤،ص١٢٣-١٢٤وص١٠٧،وص١٠٥على التوالي .

[٢٣] - ابن رشد:تهافت التهافت،تحقيق بويج،بيروت١٩٣٠،ص١١٧،٢٤٥،وكشف مناهج الادلة – السابق –ص١٨٣.

[٢٤] -ابن تيمية:رسائل ابن تيمية ،المنار،مصر١٣٤٩ج٣،ص١١٣،ج٤ص٩٠-٩١،و" فتاوى ابن تيمية ، القاهرة ١٣٢٩ج٥،ص١٩-٢٠،ج٥ص١١٦-١١٧.

ابن تيمية عن ابن الصلاح قولاً للاخير يتهم فيه الغزالـي بانـه كـان مشغوفاً برسائل اخوان الصفا وكتابات ابن سينا . ويكرر الغزالي فـي كتابه "فيصل التفرقة "هجومه على المتكلمين فيرى وجود مقـامين فـي الموقف من ايات القرآن :" احدهما موقف عوام الخلق والحق فيه الاتباع والحذر من ابداع التصريح بتاويل لم يصرح به الصحابة " والزجر عن الخوض في الكلام " المقام الثاني :ببين النظار الذين اضطرين عقائـدهم الماثورة المروية فينبغي ان يكون بحثهم بقدر الضرورة ..."[٢٥]

وفي " احياء علوم الدين " عشرات النصوص الطويلة يتكلم فيه عـن جميع ما ذكرناه " ويهمنا بيان معنى علم المكاشفة عنده :وهو امر قسمين لعلم طريق الاخر : وهما علم المكاشفة وعلم معاملة علم المكاشفة هـو علم الباطن وذلك غاية العلوم ومعناه ان يرتفع الغطاء حتى تتـضح لـه جلية الحق في هذه الامور اتضاحاً يحري مجرى العيان الذي لاشك فيه .. ولاسبيل لله الا بالرياضة ... وبالعلم والتعليم وهذه هي العلوم التي لا تظر في الكتب ولا يتحدث بها من انعم الله عليه بشي منها الامع اهلـه وهو المشارك فيه على سبيل المذاكرة وبطريق الاسرار وهذا هو العلـم الذي أراده صلى الله عليه وسلم بقوله "ان من العلم كهيئة المكنون..."[٢٦]

---

[٢٥] - الغزالي :فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة تحقيق سليمان دنيا ، دار احياء الكتب العربية ١٩٦١،ص١٨٨.

[٢٦] - الغزالي:احياء علوم الدين ــالسابق، ج١،ص٢٦-٢٧و٢٨.

والمراد بعلم المكاشفة معرفة الله بالدليل اليقيني عن طريق تبني الفلسفة الفيضية واكمال ذلك بالتصوف عن طريق الرياضة والذوق ، وقد أوضح الغزالي في نصوص اخرى ان التصوف يقوم على العقل والعلم ، وانه قبلهما خطر ، ويصرح الغزالي بانه ليس عند المتكلم الا العقيدة التي يشاركها فيها باثر العلوم ... وانما يتميز عن العامي بصفة المجادلة والرحاسة ،" فاما معرفة الله وصفاته وافعاله وجميع ما اشرنا اليه في علم المكاشفة فلا يحصل من علم الكلام بل يكاد ان يكون الكلام مجاباً عليه ومانعاً عنه .."[٢٧]

وفي احياء علوم الدين يتكلم الغزالي عن مراتب الناس في التوحيد ومنه يتضح بعد مرتبة العامة والمتكلمين عن مرتبة الخاصة ورأيه هو .

يقول الغزالي في الجزء الاول من كتاب "الاحياء" : " والتوحيد جوهر نفيس وله قشران احدهما ابعد عن اللب من الاخر مخصص الناس باسم القشر وبصفة الحراسة للقشر واهملوا اللب بالكلية فالقشر الاول هو ان تقول بلسانك لا اله الا الله وهذا يسمى توحيداً مناقضاً للتثليث الذي صرح به النصارى... والقشر الثاني... توحيد عوام الخلق، والمتكلمون كما سبق حراس هذا القشر عن تشويش المبتدعة... والثالث وهو اللباب: ان يرى الامور كلها من الله تعالى رؤية تقطع التفاته عن

[٢٧] - احياء علوم الدين- السابق- ج١ص٢٩.

الوسائط... وهو مقام الصديقين... فالموحد هو الذي لايرى الا الواحد ولا يوجه وجه الا اليه..."[28]

ثم يفصل الغزالي في كتاب التوحيد وهو الجزء الرابع من "الاحياء"اللباب، والقشور.

فيبين ان حقيقة التوحيد من علم المكاشفة ولا ينبغي الكشف عنه ولكنه يكتفي باشارات اليه فيقول " للتوحيد اربع مراتب وينقسم الى لب والى لب اللب والى قشر والى قشر القشر مثل الجوز... فالمرتبة الاولى من التوحيد هي ان يقول الانسان بلسانه : لا اله الا الله وقلبه غافل عنه او منكر له كتوحيد المنافقين والثانية ان يصدق بمعنى الغط قلبه كما يصدق به عموم المسلمين وهو اعتقاد عوام ، والثالثة ان يشاهد ذلك بطريقة الكشف بواسطة نور الحق وهو مقام المقربين وذلك ان يرى الاشياء كثيرة ولكن يراها على كثرتها صادرة عن الواحد القهار والرابعة ان لايرى في الوجود والا واحداً وهي مشاهدة الصديقين وتسمية الصوفية الفناء في التوحيد ... " وعندما يشرح الغزالي كل مرتبة من هذه المراتب الاربع يقول عن المرتبة الثانية :" وهو الاعتقاد

---

[28] - الغزالي: احياء علوم الدين –السابق-ج1ص40.

كما عند عموم المسلمين فتاكيده بالكلام ودفع حيل المبتدعة فيه مـــذكور في علم الكلام [٢٩]

وعندما يشرح الغزالي المقام الثالث الذي يصبح الانسان لايرى فـــي الكون الا واحداً هو الله لايفعل الغزالي سوى ان يخوض في صلب علوم الفلاسفة باسلوب فيضي ووفقاً لنظرية الفيض كما هي عند الفـــارابي او ابن سينا : الله كمحرك اول لايتحرك واصـــناف الملائكـــة او العقـــول المحركة للافلاك واقسام العوالم الثلاثة :عالم الملك وعالم الملكوت وعالم الجبروت ويأتي بنظرية الفيض ليفسر معنى الوحدانية ومراتب الفـــيض والجبرية الفلسفية المطلقة وضرورة القول بالسببية الطبيعيـــة والحكمـــة الآلهية – على عكس قول الاشاعرة بالجواز ونفي السببية الطبيعيـــة – ويقول بالعلة التامة ووجود العلة التامة مع المعلول (العالم) مقـــاً فـــي الزمان اي قدم العالم بالزمان ووجوه الاصلح ويفسر الشر كما يفـــسره الفيضيون [٣٠]

وهذا كله لا يبقي شكاً في ان هذه المرتبة الثالثة مرتبـــة الفيلـــسوف الفيضي المعتمد على العقل اما المرتبة الرابعة فهي مرتبـــة الفيلـــسوف

---

[٢٩] - الغزالي:= = = =ج٤ ص٢٤٠-٢٤١.

[٣٠] - الغزالي:= = = = ج٤ ص٢٤١-٢٥٣.

الاشراقي الذي يكمل العقل والفلسفة الفيضية بالذوق الصوفي وهي مرتبة ذوق صوفي تكون تكملة لتلك المرحلة (الثالثة) .

وهذا كله واضح في كتاب اخر له هو كتاب " الاملاء عن اشكالات الاحياء المنشور بهامش الجزء الاول من كتاب الاحياء [٣١] حيث يفصل القشر وقشر القشر واللب ولب اللب واقسام كل واحد والمراتب الاربع – كما اعلاه– وبتفصيل اكثر واحكامه على مرتبة العوام والمتكلمين ثم الواصلون من فلاسفة وفلاسفة صوفية كما – تقدم– لكن الانسان يجد تفاصيل عن المرتبة الرابعة اي اقتران التفلسف الفيضي بفلسفة تصوف وذوق في كتاب هو مؤلف لشرح عقيدة الاشاعرة لكنه كعادته ان الغزالي يستطرد ويخرج الى الكشف عن علوم المكاشفة واليك النص .

" هذا التوحيد – اي لا اله الا الله – له لبان وقشران وطبقاته اربع كاللوز له لب ثم الدهن لب لبه ، والقشرة العليا قشرة القشرة (فالقشرة العليا) القول باللسان المجرد وهو ايمان المنافقين ،(الثانية)الاعتقاد بالقلب جزماً وهو درجة عوام الخلق ودرجة المتكلمين ...(الثالثة) وهي اللبان تتكشف بنور الله عز وجل حقيقة هذا التوحيد وسره بالحقيقة بأن يرى الاشياء الكثيرة ويعلم انه بحملتها صادرة عن فعل واحد على

---

[٣١] - الغزالي: الاملاء عن اشكالات الاحياء بهامش ج١من كتاب الاحياء ص٩٢-٩٩وص١٠٠-١٠٦و١١٧-١٢٠و١٣٣و١٣٤-١٥٢.

الترتيب وذلك بان يعرف سلسلة الاسباب وكيفية تسلسلها وارتباط ادلة السلسلة بسبب الاسباب . وصاحب هذا المقام بعد في تفرقة لانه يرى الافعال وكثرتها والاتباطها بالفاعل .

(الرابعة) وهو لب اللب ان لايرى في الوجود الا واحداً او يعلم ان الموجود بالحقيقة واحد وانما الكثرة فيه في حق من تفرق نظره، كالذي يرى من الانسان مثلاً رجله ثم يده ثم وجهه ثم رأسه فيغلب عليه كثرته فان راى الانسان جملة واحدة لم يخطر بباله الاحاد، بل كان كمدرك الشيء الواحد فكذلك الموحد لايفرق نظره بين السماء والارض وسائر الموجودات بل يرى الكل في حكم الشي الواحد...(٣٢)

وفي كتب اخرى للغزالي نجده يعيب طرق المتكلمين لاثبات حدوث العالم، وادلتهم الاخرى لانها تشوش قلوب العوام ويقول ان ادلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع به احاد الناس ويستفر به الاكثرون(٣٣) ويوضح الغزالي ان التصديق يحصل على ست مراتب (الاولى)وهي اقصاها ما يحصل بالبرهان المستقصى المستوفى شروطه المحرر اصوله ومقدماته درجة درجة وكلمة كلمة حتى لايبقى مجال احتمال وتمكن الالتباس، وذلك هو الغاية القصوى وربما يتفق ذلك في كل عصر

---

٣٢ - الغزالي: كتاب الاربعين في اصول الدين، مطبعة الاستعانة، القاهرة ١٣٤٤،ص٢٣-٢٤.

٣٣ - الغزالي:احكام العوام عن علم الكلام نشر محمد عطية الكتبي ١٩٣٢،ص١٠-١٩.

لواحد او اثنين ممن ينتهى الى تلك الرتبة وقد يخلو العصر منه...(الثانية) ان يحصل بالادلة الوهمية الكلامية المبنية على امور مسلمة مصدق بها لاشتهارها [٣٤]... وها هنا يفصل الغزالي المراتب الخطابة ولمجرد السماع الخ مما هو معروف في كتب المنطقية مثل محك النظر، ومعيار الكلم والمستصفى. ومثل ذلك نجد في "ميزان العمل" حي يوح ان المذاهب ثلاثة :(احدهما)ما يتعصب له في المباهات والمناظرات وهو نمط الاباء والاجداد، ومذهب المعلم ومذهب اهل البلد الذي ينشأ عليه الانسان (ثاني)المذاهب ما يسار به في التعليمات والارشادات والتعليم من مسترشد او مناظر، و(الثالث)المذاهب:ما يعتقده الانسان في نفسه مما انكشف له من النظريات ولا يطلع عليه احد الا الله ومن هو شريكه في الاطلاع .[٣٥]

---

٣٤ - الغزالي:احكام العوام –السابق-ص٤٠-٤٢.

٣٥ - الغزالي:ميزان العمل ،تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف ،مصر ١٩٦٤،ص٤٠٥-٤٠٩.

الفلسفة التربوية
بين الغزالي وابن خلدون
في ضوء العلوم المعاصرة

أ.د. علي حسين الجابري

أستاذ الدراسات العليا في كلية الآداب/المستنصرية

المقدمة:

بيننا ـــ نحن أبناء القـــرن الواحـــد والعـــشرين ـــ بمـــيلاد الـــسيد المسيح(ع)، و القرن الخامس عشر للهجرة النبوية الشريفة، تسعة قرون يتوسطها طود معرفي شامخ هو (أبا حامد الغزالي) الذي عاش في بغداد ردحاً من الزمن ، ولم يجد ـــ كما يقول ـــ في المُنقذ من الضلال ـــ مالاً أزكى من مال العراق !. وهوائه وخيراته! علـــى مـــا اكتنـــف الحقبـــة السلجوقية من ردّ فعل على عصر المأمون ومارافقها من لغـــط وخـــبط و(سوء ظن) تركَ أثرهُ لاحقاً في ثلاثة مؤلفات تحمل عنـــوان (تهافـــت الفلاسفة) للغزالي، والطوسي علاالدين، وزاده ـــ التي تعود في جذورها لأخطر (وثيقة) سياسية (ايديولوجية) ـــ تدين، الحقبة التاريخية المذكورة على ما فيها من (بريق زمن نظام الملك) وأعني بهذه الوثيقة (الاعتقـــاد القادري) (٤٠٧ ـــ ٤٣٣ هـــ) لأنها وضعت حداً لحرية البحث الكلامي،

والفلسفي، بالصورة التي أسيء فهمها لاحقاً، مــن خــلال (التهافتــات الثلاثة) كما قلت وعدّها البعض أطلاقات (الانتقام والانغلاق، والتحجر) على النزعة العقلانية الكلامية التي اطلقت تحت شــعار(إحيــاء الــسنة وأماتت البدعة) لتفتح الباب على مصراعيه لموجه دوغمائية تدعو إلـــى رحيل التفلسف والعمل الكلامي المنطقي باتجاه الشمال الإفريقي لتــستقر في الأندلس ولاسيما قرطبة! مدينة (ابن طفيل وابــن رشــد). بعــد إن توغلت الفلسفة في علم الكلام، وأصبح (دقيق الكلام) مبــرراً لحرمــان الدارسين من ولوج عالم الكلام والحكمة.

الأمر عند هذا الحدّ، لايتعلق إلا بطرف خفي لموضوع بحثنا الفلسفة التربوية بين الغزالي وابن خلدون. لكن جانب الإغراء فيــه هــو تلــك الروح الايجابية التي نجدها ماثلة عند أبي حامد الغزالي في رسالة أيهــا الولد!

وكيف انعكست وصاياه التربوية على ابن خلدون، وكلا المفكرين من الناحية الكلامية، أشعريان، أصبحت عقيدتهما، وثيقــة عهــد، للدولــة، وشرعة، لايجوز الخروج عليها! وبهذه الكيفية عُدّ الخط الفكري العباسي ــ السلجوقي هو الحد الأوسط بين جبرية وقدريــة (أو مرجئــة وإرادة حرة) ... فكيف جرى البناء التربوي خلال ثلاثة قــرون بــين ٥٠٥ ــ ٨٠٨ هجرية الموافق ١١١١ ــ ١٤٠٦ م؟.

للإجابة عن هذا السؤال توزعت الدراسة على مقدمة ومبحث أول عن فلسفة الغزالي التربوية، ومبحث ثانٍ عن آراء ابن خلدون التربوية، وخلاصة شاملة للمقارنة فيما بينهما وسنعجب حين نجد إن الفارق الزمني الذي يفصلنا عن الغزالي (تسعة قرون) يسبق قرننا الحالي، بالكثير من المبادئ التربوية التي بنا حاجة لها، في مدارسنا ومعاهدنا وجامعاتنا بما يؤكد أصالة فلاسفتنا، كل في ميدان اختصاصه.

والله من وراء القصد

بغداد في شباط ٢٠١١

المبحث الأول :

الغزالي وفلسفته التربوية في رسالة أيها الولد :

اختصت رسالة أيها الولد لأبي حامد الغزالي ، بجملة من المبادئ الخلقية والوصايا التربوية سنقف عندها بإيجاز.

هناك مجموعة من المبادئ والقيم بالإمكان استنباطها من رسالة أيها الولد منها على سبيل المثال لا الحصر:

١. قيمة الزمن (١):

أكد أبو حامد الغزالي على أهمية الزمن في حياة الإنسان ولاسيما (طالب) العلم، وكيف عليه أن يوزع مجهوده، ويستثمر كل دقيقة فيه.

٢. ربط العلم بالعمل (٢):

فلا نفع لأي علم إذا لم يترتب عليه تطبيق وعمل وفائدة، بل، العلم بلا عمل جنون، والعمل بغير علم لايكون (٣)، وأفضل العلم هو من تمثله الإنسان واستوعبه لأنه يكشف سيرته الماضية ومستقبله(٤).

٣. الإيمان الحق وأهميته(٥):

به نطمئن لصدق الإنسان، ونقاء سريرته وحسن طويته، وطهارة قلبه (٦) في ضوء القاعدة الإيمانية العظيمة التي وضعها الخليل، إبراهيم(ع) في النص المقدس ((أولم تؤمن قال بلى، ولكن ليطمئن قلبي))(٧).

٤. قيمة العمل المنتج:

أفضل الأعمال عند أبي حامد، مانفيد به ونستفيد منه، وقد تكون القيمة (معنوية) وليست (نفعية) مادامَ قانون الدين الإسلامي، الذي تقوم عليه جميع الإعمال يقول ((أنما الإعمال بالنيات))(٨) و((لكل أمريء مانوى)) لذلك قال الغزالي لاأجر بلا عمل ولأعمل الآباجر، أن عاجلاً أم أجلاً((وان ليس للإنسان ألاما سعى))(٩) ((وأن سعيه سوف يرى))(١٠).

٥. النقد والنقد الذاتي:

من أجل إصلاح السلوك، وتقويمه، بمراجعة أقوالنا وأفعالنا، وتصرفاتنا ومحاسبة أنفسنا، وان نكون رقباء على قراراتنا قبل ان تكون والملائكة رقباء على بني الإنسان وذلك هو مبدأ (محاسبة النفس) الذي عرف عن السلف الإسلامي الزاهد مثل (الإمام زين العابدين (ع) ت ٩٩ هـ) والشيخ معروف الكرخي (٢٢٧هـ)، وبشر الحافي (٢٤٥ هـ)، والجنيد البغدادي (٢٩٨هـ) (١١)، والسرالسقطي (ت ٢٥٣ هـ) وابويزيد

البسطامي(ت٢٦٧ هـ) وذنون المصري (ت٢٤٥ هـ) مذكراً بقول الرسول (ص) ((حاسبوا أنفسكم قبل ان تحاسبوا، وزنوا أعمالكم قبل إن توزنوا))(١٢).

٦. العمل على قدر الطاقة وبأقصى جهد:

أسس هذا المبدأ النقلية تقول((رحم الله امرءاً عمل عملاً فأتقنه)) والمطلوب منا بذل الجهد لتحقيق القدر المتوازي من المكسب(١٣).

٧. النية الحسنة أساس الثقة بالجماعة:

يجعل أبو حامد، للعمل، أثر تربوي ينعكس إيجابا على علاقاتنا الاجتماعية، داخل الأسرة ومع الهيئة الاجتماعية ((فخير الناس من نفع الناس)) والعمل الحق، لاينطوي على قيمة مادية فقط، بل مضمون أخلاقي، وبعد جمالي أكد عليه أبا حامد في كل مناسبة (١٤).

٨. التعقل يعني حكمة السيطرة على الشهوات :

أخطر ما يهدد الإنسان، سيطرة نزواته وشهواته، على قوله وسلوكه، وليس هناك ما يهدد أتزان المرء أكثر من الركض وراء الملذات والحركات الحيوانية، وميزان العاقل، التمسك بميزان الحق والصواب، والخير والجمال وصولاً إلى السلوك السليم والتصرّف الحكيم، والتمسك بقيم المجتمع الفاضلة ــ واتسم بالصفات الحميدة.

٩. الجدّ والمثابرة والعمل الجميل:

يذكر الغزالي طلبة العلم والباحثين عن الحكمة بالقراءة المستمرة، وكتساب العلم ، والمعرفة في النهار و الليل لابهدف نيل منافع شخصية عابرة أو نفعية، أو المباهاة والشهرة، بل من أجل خير المرء والمجتمع، ولتأكيد حسن علاقته مع نفسه وأهله وربه (١٥).

١٠. الشجاعة في الموازنة بين حقيقتي الموت والحياة:

يرى أبو حامد إن الإنسان يواجه يومياً (حقيقتـــي المـــوت والحيـــاة) انطلاقاً من نظريته الاشعرية القائلة بالخلق المتجدد يبـــدو معهـــا نظـــر الإنسان إلى الموت نظرة طبيعية، عليه أن يتهيأ لها بعدّهِ قدراً لابد منه، وحقيقة أزلية، مادام الله سبحانه وتعالى قد كتب على المخلوقات الفنـــاء، ولا خلود سوى للواحد الأحد ((فكل شيء هالك إلا وجهه))(١٦) وبالجليل من الإعمال يخلد الإنسان (١٧).

١١. الإيمان بتكاملية الحياة الدنيا والآخرة:

يرى الغزالي إن مصير الحياة الأخرى يتوقف على أراء الإنسان في الحياة الدنيا وسلوكه وتصرفاته، وأقواله، وأكثر من ذلك إن مـــصير الإنسان في الحياة الثانية يتوقف على أدائه في الحياة الـــدنيا، فالـــصدق وحب الخير والبساطة في العيش والتصرف، والتكامل، يعني التواضع،

والأخير شعبة من شعب الإيمـــان، كمـــا يقــول نبـــي الرحمـــة (ص) فالمادة(ارتباط ثقيل) تبقى في الحياة الدنيا أما (الـــروح) فلهـــا عاملهـــا الأثيري، مع ذلك فكلاهما (البدن والروح) يتكاملان على قاعدة((أعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً واعمل لأخرتك كأنك تموت غداً))(١٨).

١٢. التربية السليمة تقترن بالعقيدة الإيمانية الصحيحة :

إن قوة تماسك المجتمع ناشئة من خلال التربية الإسلامية المتوازنـــة بعيداً عن العُقد الاجتماعية والأمراض النفسية فلا قوة لمجتمع تعــصف فيه أمراض الثأر والعصبية والتنـــابز بالألقـــاب والتمـــايز الاجتمـــاعي والعرقي والاقتصادي مع ان روح التكافل والتعاون زاد تربوي يأخذ منه الصغير قبل الكبير(١٩) لكي ينشأ على حسن التصرف والتمسك بالفضيلة. هكذا يتقدم المجتمع القوي المتعاون المتماسك، الــذي، يــؤمن بعقيـــدة معتدلة.

١٣. تناغم النظرية مع التطبيق:

يحذرنا الغزالي من القطيعة بين القول والفعل، أو الوعد والالتزام به وأهم ما في التربية الصحيحة هو مجاهدة الجسد وتدريب الـــنفس علـــى تحمل المشاق(٢٠) وشظف العيش، حتى يكون الإنسان (البـــدن) مـــستعداً لأسوأ الظروف. ان مشكلة المجتمعات المتخلفة ــ كما يريد الغزالي أن

يقول لنا ــ تكمن في الحلقة الثالثة مــن دورة العلاقــة بــين النظريــة والتطبيق، فالعلم، يتطلب الارتقاء إلى النظرية العلمية؛ لكــن النظريــة لاتكتمل إلا (بالعلمنة) التي هي (التطبيق العملي للنظرية العلمية) وكذلك (العقلنة بالنسبة للعقل والعقلانية) و(الايمنة) بالنسبة للإيمــان والنزعــة الإيمانية. أي علينا إن نقول، ونعاني، ونعمل، لانكتفي بالمعاناة والأقوال والشكاوى. ويمثل العلاقة بين النظرية والتطبيق، بالقراءة عــن العــسل ألف كتاب لامعنى لها نظرياً، الاّ بتذوق العسل عملياً ومعرفتــه علــى حقيقته وطبيعته.

١٤. الاستقراء الناقص:

استكمال المعرفة أمر واجب على المعلم لكي يطوّر عقليــة المــتعلم يحذرنا الغزالي من الإجابة عن جميع أسئلة طالب العلم، عندها ســيفقد قدرته عن الكشف والإبداع ومعرفة الحقائق الغائبة، قياساً على الجــزء المعلوم من هذه المعارف. بالاستنتاج والاستدلال، والقياس. والاســتنباط لكي يتمكن من (توقع) الحقائق المجهولة والغائبة وغير المكتشفة قــائلاً لطالب العلم ((أعمل أنت بما تعلم لينكشف لك ما لم تعلم))(٢١).

١٥. الأخلاق بالدربة والمثل الأعلى في التربية(٢٢):

ليس هناك من شك بأهمية (المثل الأعلى) عند الغزالي في تطوير معارف المتعلمين من هنا جاء دور (الشيخ) في توجيه التلاميذ، والاقتداء بسلوكه وشخصه، ما دامت القاعدة تقول (المؤمن النصيحة) لتنقية الوعي من الأخلاق السيئة. ويغرس الأخلاق الفاضلة مثلما هو شأن (الفلاح) الذي ينتزع النباتات الضارة من الحقل ويفسح المجال أمام نمو الحقل هكذا يبنى المستقبل.

١٦. القيم الفاضلة، واجبة الحضور في ضمائر الناس وأخلاقهم:

أ. الإتيان بالأفعال ذات النفع العام، التي تحفظ للإنسان الذكر الحسن(٢٣)،

وتلك حقيقة تعود إلى زمن جلجامش في العراق(٢٤).

ب. التحكم العقلي في التعامل مع الآخرين – بالحكمة والموعظة الحسنة.

ج. التعاون ومساعدة الآخرين (التكافل).

د. التقوى أحسن الأعمال، وواجب على المؤمن المتزن مادامَ النداء الرحماني

يقول على لسان نبي الرحمة (ص) ((لافرق بين عربي وأعجمي إلا بالتقوى))

((إن أكرمكم عند الله اتقاكم)) والتقــوى هــو العمــل المقتــرن بالعلم(٢٥).

هـــ.القناعة كنز لايفنى والطمع بالدنيا مرض اجتماعي قاتل، يقترن بالحسد والغيبة والنميمة، والنفاق التي أسسها الكسب غير المشروع(٢٦).

و.المحبة والتسامح عنوان المجتمع المتعاون المتماسك والفاضل لأنه ينمّ عن(مبادئ الفطرة الطاهرة)(٢٧).

ز. السعي المخلص والشريف عنوان الرزق الحلال لأسرة متماسكة بالضد مما ستطرحه لاحقا المكيافيلية القاتلة، الغاية تبرر الوسيلة(٢٨).

ح. التفاؤل والتوكل المستند إلى (القدرة الإلهية) في طلــب الــرزق، وترك الجشع وفساد الذمة، والعيش على الرزق الحلال وتــرك القعــود والتواكل(٢٩) والعطالة، وان الطريق الشريف هو السبيل الموصــل إلــى الغاية الشريفة.

هذه هي المبادئ الأخلاقية الفاضلة التي يوصي الغزالي طلبة العلــم بها بعد الابتدائية، ويختم رسالته بوصايا تربوية منها:

أولا : ترك المجادلة من غير هدف وروية ووعي.

ثانياً : العالم مثل الطبيب يعالج جهل النفوس(العقـول) كمـا يعـالج الطبيب مرض الأبدان. على وفق المبادئ الآتية:

١. الاعتراض غير العلمي، والإساءة للمعلم داخـل الـصف بقصد إحراجه أمر لايقبله العقلاء.

٢. الاستفسار الأحمق يثير الظنون ويضيع الحقيقة.

٣. التوغل في (المعقد من الموضوعات) بلا معرفة ، يوقـع في الخطأ .

٤. المطلوب مخاطبة الناس علـى قـدر عقـولهم وقـدراتهم ومعارفهم(٣٠).

٥. المحبذ ، سؤال العاقـل اللبيـب الباحـث عـن الحقيقـة بإخلاص(٣١) .

ثالثا: ثم يوصي المعلم الذي يقوم بتعليم التلاميذ الابتعاد عن أسـلوب الوعظ الممل والإطالة والإسهاب، مع إن المطلوب عبـارات واضـحة ومفهومة، متسلسلة ومنطقية(٣٢).

رابعاً: الالتزام بمبدأ الاحترام المتبادل في طلب العلم[٣٣]، بين المعلمين والدارسين لذلك يهمس الغزالي في أذني طلاب العلم بالأمس واليوم وغداً، قائلاً:

أ. حب لسائر الناس ما تحب لنفسك.

ب. العلم الحق هو الذي يصلح القلب، ويزكي النفس.

هكذا يسطر لنا الغزالي، قبل تسعة قرون، وصاياه التربوية، والتي ما زال بعضها يحتفظ بأهميته وحيويته وعلميته، حتى يوم الناس في القرن الواحد والعشرين.

في زمن ما زال فيه الكثير من الذين يشتغلون في حقل التعليم(في جميع مستوياته) حتى الجامعية منها على أسلوب (الرد) و (التلقين) و (الملازم المحدودة) التي لاتوفر إلا الكفاف المعرفي وتبلد العقل، وتشجع على الغش، وتقتل في (الطالب) القدرات والإمكانات الخفية في بدنه وعقله وقلبه. هذا هو المفكر الذي يسبق زمانه، ويتقدم لأبناء الأجيال المستقبلية وكأنه ينتمي إلى عصرهم، بل ويتفوق عليه.

المبحث الثاني :

أبن خلدون ، ورؤاه التربوية والتعليمية:

١ــ المنهج النقدي المعرفي عند ابن خلدون:

سبق وتأملنا مقدمة ابن خلدون، أكثر من مرة طوال أربعة عقود، وصولاً إلى ما كتبناه عنه في كتابنا (ابن خلدون ومربعــه العمرانــي) دروس في الاجتماع البشري(٣٤) المبحث الثاني من الفصل الثاني والذي يدور حول:

أولاً : مستويات المعرفة التي قسمها ابن خلدون إلى معرفة (بالفطرة والعلم والعقل والرؤيا) نقلاً وعقلاً، وتجربة واستنباطاً وحدساً ((لكــي يرسم للناس طريق النجاة والصلاح، في عصر انقطــع فيــه (الــوحي) الأنبياء ، مما يعني الكثير في علم العمران(٣٥) لذلك عمدَ ابن خلدون إلى:

١ــ البحث في مستويات المعرفة كافة (المقبولة وغيــر المقبولــة، عقلاً وشرعاً)(٣٦).

وعدَّ التناسب بين الأمور، هو الذي يخرج مجهولها من معلومهــا في الواقعات الحاصلة في الوجود(٣٧) أو العلم التجريبي الحسي، وعبــر

وسائل مختلفة، سجل ابن خلدون درجات المعرفة صعوداً من الحس(الظن) فالتجربة ثم التناسب(٣٨) بين الغائب والحاضر، إلى جانب (خبر صادق) ثم يأتي حكم العقل ، وبعده المعرفة فوق العقلية(٣٩).

٢ــ ولما كان المنهج النقدي هو وسيلة ابن خلدون في الفرز بين الصواب والخطأ

انتقد هذا المفكر المؤرخين السابقين عليه لأنهم:

أ. خلطوا في الإخبار في غير علم أو دراية أو تمييز.

ب.أهملوا عرضها حسب الشروط العلمية والعمرانية والمنطقية.

ثانياً :كما لاحظ ابن خلدون على بعض المؤلفات:ــ

أ / عدم الانتباه للأسباب الحقيقية الكامنة وراء الوقائع والأحداث التي تبدو متباعدة في عللها.

ب/ تداخل الصحيح من الخطأ ولاسيما في الأحاديث النبوية الشريفة.

ج/ قلة التحقق وضعف التنقيح فيما ورد من أخبار.

د/ كثرة الوهم والمغالاة والمبالغة والتحيّز .

هـ/ غلبة التقليد والمحاكاة عند المتأخرين والنقل من غير تدقيق بلا تبصر.

و/ العشوائية فيما ورد والتطفل على العلم، وغياب التخصص.

وصولاً إلى: قاعدة لابن خلدون في كل ذلك يقول فيها ((والناقد البصير قسطاس نفسه))(٤٠).

ثالثاً: إن النقد والرؤية الموضوعية، تقودان إلى طرق الحق والصواب، وهو(الحس والتجربة والعقل والمنطق، والظروف المصاحبة)(٤١) إلى جانب طريق الرياضة الروحية، الذي فسره لنا ابن خلدون واقعياً، في قوله ((أذا نشأت النفس على الذكر كانت اقرب إلى العرفان بالله ومعرفة الصوفية هذه بالعرض على قدر مجاهداتهم))(٤٢) الروحية.

واللافت للنظر إن ابن خلدون، لم يكن في البدء على قناعة بطرق الصوفية ولا سلوكهم ولا أساليب معيشتهم وحياتهم، إلى أن نكب بأسرته، بغرق السفينة التي تقلهم من تونس في خليج أبي قير قبالة ساحل الإسكندرية، حتى وجد نفسه قريباً منهم، زاهداً في الدنيا ساعياً إلى حياة البساطة. وصحبة الفقراء. إلى حين وفاته فدفن في مقبرة الصوفية.

٢ــ التعليم والتعلمّ:

مرت ثلاثة قرون بعد الغزالي، تغيّر خلالها مظـــاهر العمـــران، وتراجع دور المسلمين بعد سقوط بغداد (٦٥٦ هـــــ / ١٢٨٥ م) حتـــى لاحظ ابن خلدون تأثر التعليم بظروف المجتمع فلاحظ مـــرور التعلـــيم بذات المراحل التي تمّر بها سيرورة العمران من البداوة إلى الحضارة، بعد إن عدّ عملية إعداد المتعلمين (مهنة) (صنعة) ذات قواعد وأصول، تأتي متأخرة على أول العمران، وبداياته. ومنطق العمـــران يقـــول((إن التعليم من جملة الصنائع (المهن) المعاشية البعيدة عـــن اعتـــزاز أهـــل العصبية (العرب) والمعلم مستضعف مسكين))(٤٣).

لاحظ ابن خلدون إن (بداية) التعليم فـــي المجتمـــع الإســـلامي كان(بدوياً) يروى على سبيل الإخبار ولكن ما إن استقرت الدولة حتـــى ترسخت مقومات التعليم، مع توسع مؤسساتها في الأقطار والأمـــصار و ((وصار العلم يحتاج إلى التعلم، فأصبح من جملة الصنائع والحرف، .. واشتغل أهل العصبية، بالقيام بالملك والسلطان)) (السياسة) و (دفعـــوا) العلم إلى من قام به من سواهم، (حتى) أصبح حرفة للمعاش، وشـــمخت أنوف المترفين وأهل السلطان، عن التصدي للتعليم، واختص بانتحالـــه بالمستضعفين وصار منتحله (أقل شأناً) عند الحكام من أهل العـــصبية والملك(٤٤) حين اقترن عمله (بمعلم الأولاد والكتاتيب والمؤدبين) بعد ان لاحظوا أهمية تعليم النطق وعلم الحروف، واختلاف الأصوات بحـــسب طبيعة كل إقليم امة وشعب مـــع مـــا يرافقـــه مـــن اخـــتلاف القواعـــد

والأصول(٤٥) فمعلم المغرب غيره في المشرق مـن حيـث الإعـداد والمناهج والطرق ولأهمية الفلسفة التربوية في العمران البشري عند ابن خلدون خصص (الفصل السادس من المقدمة جميعه) لمباحـث العلـوم وأصنافها، والتعليم وطرقه موزعة على خمسين قاعدة(٤٦) سنتابعها، قدر المستطاع في هذه الدراسة المتواضعة على وفق المنهج الجديد في قراءة (مقدمة ابن خلدون) التي أنجزت عام ٢٠٠٦ على أثر مـشاركتنا فـي المؤتمر العالمي لابن خلدون، في تونس(٤٧) بمناسبة مرور ستة قـرون على وفاته (١٤٠٦ هـ / ٢٠٠٦ م).

٣ـ قواعد التعليم والتعلّم الخمسون في الفكر الخلدوني:

لما كان مجموع القواعد الخلدونية العمرانية، في (المقدمـة) قـد بلغت ٢٨٥ كانت حصة الرؤى التربوية خمسين قاعدة (الفصل السادس) أقامها ابن خلدون على مبادئ علمية تقول:

١ـ إن العلم والتعليم طبيعي في العمران البشري(٤٨) بعد إن قرن قيام هذه العلوم والصناعات للأمم بدوافع (الحاجة) وضرورات الحيـاة الإنسانية، وهذا يتطلب ضرورة اقتران رغبة الإنسان، مـع اسـتعداده للتحصيل وطلب العلم والسعي إليه، والاجتهاد في الاستزادة منه علـى وفق جدل الخاص والعام(٤٩).

٢ـ إن ((التعليم للعلم من جملة الصنائع)) ولا يتحقق الاّ((بحصول ملكة في الإحاطة بمبادئه، وقواعده، والوقوف على مسائله، واستنباط فروعه من أصوله)) تلك هي القاعدة (١ـ٦) فذلك هو سبيل المتعلم، إلى الحذق والتبحر(٥٠) ((بعدَ إن عدّ الملكات الجسمانية(وراثية - بيولوجية) لتمييزها عن الفهم والوعي والعبقرية))(٥١) الفطرية مؤكداً على إن العلوم والعلوم بذاتها، بها حاجة إلى معلم يحيط بأسرارها وموجه يربي الجيل مادامَ تعليم العلم عنده(صناعة وفن) من مظاهرة الواقعية اختلاف المصطلح بين ، المعلمين حسب عصورهم وأماكنهم، ويمثل لذلك بعلم الكلام وأصوله (٥٢) في الدولة الإسلامية (القاعدة ٢ـ٦).

٣ـ ومسائل التعليم واختلاف المصطلح عند ابن خلدون(٣ـ٦) مرهونة بالقانون العمراني في صعوده وهبوطه والدول في قوتها وضعفها ولاسيما ما يرد من المشارقة (العراق) إلى، المغاربة، بما يكشف عن حذق في العقليات والنقليات، وفن الحوار والجدل، وطرائق تتوافق مع طبيعة كل علم، واستعداد كل جماعة من المتعلمين. وعلى مثل ذلك تنشأ المؤسسات التربوية(٥٣).

٤ـ ومن دلائل ابن خلدون، على صواب وجهة نظره التربوية بعد ثلاثة قرون على وفاة الغزالي(ت ٥٠٥ هـ/١١١١ م ـ وابن

خلدون ت٨٠٨هـ/١٤٠٦ م) وعلاقة ذلك بقانونه العمراني الحلزوني (علاقة المؤسسات بعمر الدولة) وصلة ذلك بالحضارة وارتقاء التعليم وطرائقه، وعراقة عمرانه كما هو الحال في مصر بفضل عراقتها الحضارية حتى وصلوا إلى تعليم (الحيوانات) وتدريبها على أداء كلمات أو حركات يعجز عن فهمها أهل المغرب بما يكشف عن ارتقاء مستوى فهم الإنسان وملكاته الراقية (٥٤)، في تلك الربوع، والتفاوت الجغرافي في العمران. وأدرك ابن خلدون إن ما يراه البدوي من صنائع ومهن، في الحضر دفعته إلى إن يظن انه (يعيش بعقلية متخلفة) من غير إن يعلم إن السبب هو في الاستعداد (٥٥) والواقع العمراني الذي يعيش فيه، ويشتق ابن خلدون من منظوره العمراني هذا، قاعدة فرعية تقول: ((إن العلوم إنما تكثر حين يكثر العمران وتعظم الحضارة)) ومن علامات ذلك كثرة المتعلمين، والمدرسين والصنائعيين، وتنوع الصنائع، والفنون والمهن، حيثما توفرت لها شروط النماء والازدهار والعكس صحيح، أيضا حين يتناقص العمران ويتراجع ويضمحل وينكفي ـ في القواعد(٤ و٥) وزع ابن خلدون العلوم إلى طبيعي ومكتسب ففي القاعدة (٤ ـ ٦) وجدَ إن العلم (الطبيعي والمكتسب) هو الذي يقترن بالواقع العمراني المتغيّر حين ربط ازدهارها في الشرق ومعه في الصنائع الضرورية والكمالية، بكثرة عمرانه ورسوخ حضارته((ووجود الإعانة والدعم فيه لطالب العلم بالجراية من الأوقاف التي اتسعت بها أرزاقهم))(٥٧).

وخصص ابن خلدون (٥ ــ ٦) للعلوم الشرعية ((علوم الإنسان ــ والكلام ــ والعقيدة، وعلوم القلب، والإيمان))(٥٨).

والقاعدة السادسة، (٦ ــ ٦) خصصها لعلوم الحديث والجرح والتعديل والتي ازدهرت في الحجاز، والبصرة والكوفة في العراق(٥٩) و مصر والتي أخرجت المذاهب الكبرى من المسلمين يقصد الإمام جعفر الصادق(ع) (ت ١٤٨ هـ / ٧٦٩ م) للجعفرية و أبو حنيفة النعمان(ت١٥٠ هـ /٧٦٧ م) للأحناف ومالك ابن انس (ت ١٧٨ هـ/٧٩٤ م) للمالكية والشافعي (ت ٢٠٤ هـ/٨١٩ م) للشافعية واحمد إبن حنبل (ت ٢٤٠ هـ/٨٥٤ م) للحنابلة وتبعهم الشام وعبورها منهم إلى مشارق الأرض ومغاربها(٦٠).

وفي القاعدة (٧ ــ ٦) عرض لنا ابن خلدون علوم الفقه (٦١) ولاسيما في حديثه عن طريقة أهل العراق (الطريقة العقلية) و (المدينة المنورة، الطريقة النقلية)(٦٢) وتكامل هاتان الطريقتان، عند عموم العلماء اللاحقين.

وفي القاعدة (٨ ــ ٦) وقف على علم الفرائض (٦٣) وما يتصل بها من شروط ومبادئ شكلت منطلق للاجتهاد اللاحق.

وفي القاعدة (٩ ـ ٦) تحدث عن علم أصول الفقه، بعدّه من العلوم المستحدثة في (الحضارة والعمران) لغنى السلف عنه لعمران البداوة(٦٤) ووجود مصادر التشريع بينهم.

وفي القاعدة (١٠ ـ ٦) تناول ابن خلدون علم الكلام الأشعري(٦٥) بحيثياته التي أرسى دعائمها أبو الحسن الأشعري (ت ٣٣٤ هـ/ ٩٤٤ م).

وتناولت القاعدة (١١ ـ ٦) علم التصوف(٦٦) والموقف منه.

ودارت القاعدة (١٢ ـ ٦) حول علم الرؤيا(٦٧) على ما فيه من ملاحظات اختلف بسببها أهل الإفهام والقرائح والحجى.

إن ابن خلدون، انطلاقاً من واقعيته العمرانية رتب العلوم، في ضوء موضوعاتها، كما سنجد، إلى علوم (غاية) للمتعلم في ذاتها، والى (وسيلة) لغاية اكبر لذلك تناول في (١٣ ـ ٦) علوم الحكمة، التي أوجبت التمييز أولاً والاختبار ثانياً ، على أساس المعيار النقلي في مدح الحكمة وأهلها يعضده المعيار العقلي ولا يتقاطع معه. ومدح الذي تحوط من النظر الفلسفي (ألدهري) القادم ألينا من المنابع الأولى للفلسفة(اليونان) بخلاف ما ذهب إليه الفارابي وغيره، القائل إن الحكمة قديماً أول ما نشأت في بلاد الكلدان في العصور القديمة، ثم ذهبت إلى

بلاد الشام ومصر، حتى وصلت بلاد اليونان بعدها عادت عبر مصر وبلاد الشام إلى العراق. (فكأن بضاعتنا ردت ألينا)(٦٩) كما قال الفارابي.

وعد ابن خلدون العلوم العقلية جزء من التغيير عمّ طبيعة الإنسان، عموما بخلاف علم الكلام (علاقة عام ـ خاص) الذي يختص(بدين) واحد دون غيره؛ فالفلسفة عنده من العلوم الهامة التي يوجه النظر فيها إلى ((أهل الملل كلهم يستوون في مداركها ومباحثها وهي موجودة في النوع الإنساني))(٧٠) مُذ كان عمران الخليقة، وتسمى هذه العلوم علوم الفلسفة والحكمة التي تتوزع على أربعة أقسام

{ المنطق والطبيعة والعلم الإلهي (مابعد الطبيعة) وعلم المقادير (الرياضيات)}(٧١) ثم استوت هذه العلوم سبعة تحمل عنوان علوم الحكمة وهي (المنطق والتعليم وعلوم الفلك والهيئاة والموسيقى ، وعلوم الطبيعة والإلهيات وعلوم الطب)(٧٢).

وعدّ في القاعدة (١٤ ــ ٦) الحديث عن علوم العدد وتناول العلوم الهندسية في القاعدة (١٥ ــ ٦) وعلم الهيئاة في القاعدة (١٦ ــ ٦) وعلم المنطق(٧٣) في القاعدة (١٧ ــ ٦) متابعاً تراث الإسلام في عصور ازدهاره، ثم هبوط الهمة في متابعة تفصيلاته وخصص القاعدة (١٨ ــ ٦) للطبيعيات والعلوم (المادية)(٧٤) والتطبيقية والقاعدة (١٩ ــ ٦) لعلوم الطب بعدّه فرعاً من علوم الطبيعة، وهو (المتعلق بالبدن) وإسراره

وقوانينه الدنيوية ((وهو من الصنائع التـي لاتـستدعيها إلا الحـضارة والترف))(٧٥) ومراحل الازدهار لكنه أضاف إليه (الطب النبوي) للعلاج النفسي(٧٦) في القضايا فوق التجريبية وخصص القاعدة (٢٠ ـ ٦) لعلم الفلاحة وأصوله ودوافعه العمرانية(٧٧) ممثلاً بكتاب الفلاحة النبطية لابن وحشية ، بعدّه من الكتب العريقة في هذه الربوع والذي عرف في بـلاد الشام ومصر والعراق ، قبل الإسلام. والقاعدة (٢١ـ ٦) خصـصها للمبحث الأرقى بين الأمم وهو (علم الإلهيات) فـي الفكـر الإسـلامي، و(الميتافيزيقيا) في المأثور اليوناني الذي ترجم إلى لغـة المـسلمين(٧٨) العربية لاحقاً وتناول في (القاعدتين ٢٢ـ ٦، ٢٣ـ٦) علوم نالها شيء من الإبهام والتشويش مثل السحر والطلسمات بخلاف ماوجـدنا عليـه موقفه من (علم الكيمياء)(٧٩) ذي الجانبين العلمي والتـضليلي ! مـسجلاً ملاحظاته النقدية على بعض العلوم الحكمية في القاعدة(٢٤ـ٦) مدفوعا، بوجهات نظر أشعرية، أسوة بموقف الغزالي. في(تهافت الفلاسفة) وهو يميز بين التفلسف المقبول والتفلسف المرفوض، (الدهريين وسواهم)(٨٠) من فلاسفة الإغريق ومن لحقهم من المسلمين. وفي القاعدة (٢٥ـ٦) تناول صناعة النجوم واثبت ضعف مداركها وفساد أهدافها فـي زمانـه ولاسيما في مباحث (البروج)(٨١) والطوالع! وانتقد في القاعدة (٢٦ـ٦) بعض نتائج علوم الكيمياء، مؤكداً استحالة وجودهـا ولاسـيما(تحويـل

المعادن الخسيسة، إلى ثمينة) وما ينشأ من انتحالها الفاسد[٨٢]، (الادعاء!).

٤ـ ابن خلدون آراء في التعليم وطرقه، عرض ونقد:

ثم تناول ابن خلدون طرائق التربية والتعليم، بالنقد المنهجي في القواعد (٢٧ـ٦ و٢٨ـ٦ و ٢٩ـ٦).

أ. ففي القاعدة (٢٧ـ٦) عدّ كثرة التأليف من العلوم المطلوبة من قبل المتعلمين، عائقاً في التحصيل والإحاطة[٨٣] العلمية بخلاف ما ورد في القاعدة (٢٨ ـ٦) حين عدّ كثرة المختصرات المؤلفة، في العلوم (أثناء التدريس) مخلة بالتعليم[٨٤] مشوشة للتلاميذ.

أما القاعدة (٣٠ـ٦) فرأى إن العلوم الإلية أيضاً (الوسائط) لاتوسع في الأنظار ولا تفرع المسائل. ما دامت العلوم على صنفين، مطلوبة لذاتها، ومطلوبة لغيرها، والإلية هي علوم (الوسائط) وعلى المعلمين((إن ينبهوا المتعلم على الغرض (الهدف) منها ويقفوا به عندها))[٨٥].

ب. وفي القواعد (٢٩ـ٦، ٣١ـ٦، ٣٢ـ٦، ٣٣ـ٦) من الفصل السادس من المقدمة[٨٦] وجد ابن خلدون جملة قضايا:

ب/١. وجدَ ابن خلدون في القاعدة (٢٩ـ٦) أوجه تعليم العلوم ووصاياه التربوية، أسوةً بوصايا الغزالي[٨٧] وفلسفته التربوية.

ب/٢. محذراً من مخاطر طريقة التلقين، والمحاكاة في التعليم ووجدَ في التدرج العلمي، والمعرفي ما يحقق الغاية في تعليم مسائل ذلك العلم، وأصوله، وشرح قوانين الدرس.

ب/٣. مراعاة مستوى وعي الدارسين وقوة عقولهم واستعدادهم لقبول ما يستوفي نهاية الفن حتى يصبح له ملكة جزئية مكتسبة.

ب/٤. على المعلم إن ينتقل من الإجمال في عرض الفن(الموضوع) إلى تناول الجزئيات التدريجية ومقارنته مع القريب من الفنون.

ب/٥. الإلمام الشمولي بدقائقه والتعمق فيه، حتى يصبح جزء، من ملكة المتعلم ، حسب خطة مدروسة ومجربة(٨٨) يساعد هذا، ما يتوفر للمتعلم من الاستعداد الذاتي(٨٩) قبل الدرس ومعه وبعده(٩٠).

يحذر ابن خلدون من تراكم الواجبات الصعبة على طلبة العلم أو الكثيرة مما يؤدي الى النفور والملل والسأم، مع ما يشكله توريط الدارسين بموضوعات صعبة مستعصية، بسبب جهل المعلمين للطرق السليمة في التعليم، فيتحول العجز إلى نفور وكراهية وفشل.

ب/٦. مراعاة تدرج الكتب من البسيط إلى المعقد درجة درجة.

ب/٧. ضرورة تقسيم أوقات الدراسة على موضوعات، متنوعة متكاملة، ولا يقتصر على موضوع صعب واحد معقد، فوق طاقة استيعاب الدارسين مما يؤدي بهم إلى العزوف عن الدراسة، ولابد من توزيع الوقت بشكل تكاملي حتى لاتتسى المعلومات(٩١).

ب/٨. لايحبذ ابن خلدون تربويا خلط تعليم علمين أو أكثر على الدارس، في إن واحد، كيلا يتشتت ذهنه ويقل تركيزه، المطلوب تحق متدرج، تكاملي، اعتماداً على خطة تربوية علمية، موجهة للمعلمين والمتعلمين يلخص فيها فلسفته التربوية قائلاً((إن الفكر الإنساني طبيعته مخصوصة، فطرها الله، كما فطر سائر مبتدعاته، وهو وجدان حركة النفس في البطن، الأوسط من الدماغ يجري على جهتين((تارةً يكون مبدأ للأفعال الإنسانية، وأخرى مبدأ لعلم ما لم يكن حاصلاً))(٩٢) وللاطمئنان على نتائج المتابعة التربوية، يضع الصناعة المنطقية وسيلة لضمان، صواب العلم، وتجنب الخطأ فيه، بخلاف ما يتعلق منها (بعلوم النية والفطرة والتجربة الباطنية بحسب موضوع العلم)(٩٣) نعم، شعار ابن خلدون، المستقى من الغزالي، بمنطق ضابط للعلوم، وفي القاعدة (٣٠ـ٦) سبق وحذرنا ابن خلدون من التوسع في العلوم الإلية، ما دام النقل قد كفى الناظر عناء البحث والتعمق عن الشواهد والأدلة، ذلك هو أساس المنهج الأشعري عند ابن خلدون والغزالي(٩٤) فحذار من مضيعة الوقت بالوسائط، على حساب الغايات والأهداف(٩٥).

٥ـ طرق التعليم واختلافها عمرانياً في المنظور الخلدوني:

تحدث ابن خلدون في القاعدة(٣١ــ٦) عن سرّ الاختـــتلاف فـــي مذاهب تعليم الولدان ، باختلاف البلدان . ثم يسهب الحديث في مناهج ما يدرس من علوم ومعارف في المشرق والمغرب(٩٦).

كما حذر في القاعدة (٣٢ــ٦) من الشدة على المتعلمين ودعا إلـــى أخذهم بالطرق التربوية وضرورة اكتشاف المعلم، لمؤهلات المتعلمين، وإطلاق ملكاتهم قائلاً { يجب إن لايؤخذ المتعلم بما يؤخذ به(المملـــوك)} بل يعامله معاملة الحرّ لينشأ واثقاً من نفسه، صادقاً مع الآخـــرين، فـــي طلب المعرفة فكأنه يقول على المرء ما ينتفع به في العلوم العملية هكذا تبنى القيم الإنسانية، فيه ((من حيث الاجتماع والتمرن، وهـــي الحميـــة والمدافعة، عن نفسه وعن منزله، ولم يتحول إلى عالـــة علـــى غيـــره، بفضل اكتمال الفضائل والخلق الجديد))(٩٧) كما حذر المعلمين من اعتماد أساليب القهر والاستبداد والمبالغة في العقاب، مستفيدا من وصايا السلف نقلاً عن الخليفة الثاني (رض) القائل ((ومن لم يؤدبه الـــشرع لا أدبـــه الله))(٩٨) وقول الخليفة الرابع الإمام علي بن أبي طالب(ع)((لاتقـــسروا أولادكم على علمكم، فأنهم مخلوقون لزمان غير زمانكم))(٩٩).

وتحدث ابن خلدون في القاعدتين (٣٤ و ٣٥ ــ٦) عن مسألتين،

الأولى: ضرورة ابتعاد العلماء عن مشكلات السياسة والحكم اللاشرعي، البعيد عن أمارة القلم والعلم والحكمة ومذاهبها وألاعيبها(١٠٠) منكراً الجميع بحاجة الدولة الى حاكم رئيس متوسط الذكاء والمعرفة(١٠١) وليس كما اشترط الفارابي وغيره، الحكمة والتفلسف والعلم أهم شرط حاكم المدينة الفاضلة.

الثانية: التذكير بديمقراطية الإسلام، التي تظهر جمهرة العلماء وكثرة طلبة العلم، من أبناء الأمم التي دخلت الإسلام لاحقاً من غير العرب لكن ثقافتهم عربية (لذلك وضعوا قواعد اللغة العربية) لصالح الأعاجم.

إلى إن صار التعليم من جملة الصنائع والمهن، فدخلها جمع كبير من غير العرب، للاعتياش، ويمثل لوفرة العلم، والعلماء، بالحضارة التي استورثتها مصر في زمانه(١٠٢) مطلع القرن التاسع عشر الميلادي والخامس عشر الهجري بفضل ازدهار دولة المماليك في ارض الكنانة لهذا السبب أعطى ابن خلدون عناية كبيرة بعلوم العربية في القاعدة (٣٦ـ٦) مثل النحو وعلم اللغة وعلم البيان وعلم الأدب(١٠٣) حتى كشف في القاعدة (٣٧ـ٦) عن نتيجة تقول((إن اللغة ملكة صناعية تكتسب اكتساباً أو تتعلم تعليماً بعد إن تتحول للإنسان من الصفة إلى الحال))(١٠٤) ليقول لنا إن اللغة تخضع لقانون عمراني ترتبط سلامة

اللغة(بالبداوة) والفطرة لتكون لغة قريش هي الأصفى لأنها لغة القرآن الكريم ولغة الدين ولغة الثقافة (١٠٥) الواجب ضبطها.

وفي القواعد (٣٨ــ٦، ٣٩ــ٦، ٤٠ــ٦) تتناول اللهجات ومصادرها، قياساً إلى (النص القرآني) يختلف الأمر حين يتجه من المشرق إلى المغرب والشمال الإفريقي والأندلس(١٠٦).

ويخرج ابن خلدون في القاعدة(٤١ــ٦) من خصوصية اللهجات إلى عموم فقه اللغة، والقواعد والقوانين المنطقية والأصول العربية. ما دام ((العلم بقوانين الإعراب هو علم بكيفية العمل))(١٠٧) اللغوي.

لقد منح ابن خلدون لاختلاف المفاهيم والمصطلحات، داخل اللغة الواحدة ، مع تفاوت العصور والمواقع والثمار العمرانية أهمية خاصة مستدلاً عليها بالقاعدة(٤٢ــ٦) بتفسيره كلمة الذوق (ألعرفاني) الذي يختلف بين العرب والمستعربين من العجم وهو فرق ناشئ بين ما نتعلمه بالطبع والفطرة، وبين ما نكتسبه بالتعليم والصناعة(١٠٨).

يخلص ابن خلدون في القاعدة (٤٣ــ٦) إلى ملاحظتين؛ الأولى علمية والثانية نقدية(١٠٩) تؤكد على أهمية اللسان الحضري في الثقافة العربية وإذا كانت القاعدة (٤٤ــ٦) قد اختصت بالموزون من كلام العرب (الشعر حسب بحوره، وعلم العروض) والنثر وفنونه، فتصدق

عليه قوانين العمران في البداوة والحضارة من المشرق والمغرب، في حالتي الارتقاء والانحطاط(١١٠) لنخلص إلى القول بعدم تعادل الإجادة في المنظوم والمنثور معاً إلا نادراً(١١١) وهو موضوع القاعدة(٤٥ـ٦) يتحدث فيه عن صناعة الشعر، ووجوه تعلمه، بين دافعي الفطرة والاكتساب، والصناعة والتعلم(١١٢) بكلام طويل وما دام الأمر كما وجده ابن خلدون، في أمثلته المستقاة من أحوال العمران بحسب قوانينه المعروفة يخلص في القاعدة (٤٧ـ٦) إلى القول((إن صناعة الكلام نظماً ونثراً إنما هي في الألفاظ لا في المعاني))(١١٣) ما دامت المعاني تبع للألفاظ وعند تطبيق الخارطة العمرانية على هذه القاعدة، وجد ابن خلدون ((إن حصول هذه الملكة بكثرة الحفظ، وجودتها بجودة المحفوظ (١١٤) ما دام الحفظ يوفر لصاحبه قدراً من المفردات التي تخدم غرض المنظوم ، حتى تكاد تكون هذه القاعدة طردية(١١٥).

لكن لابن خلدون طريقته في (تحليل العمران) وهو يجد في القاعدة (٤٩ـ٦) نوع من ترفع أهل المراتب والمناصب عن انتحال الشعر (١١٦) باستثناءات شاذة مثل الوزير الشهيد لسان الدين بن الخطيب (١١٧) في الأندلس والمعتمد بن عباد ليختم ابن خلدون مقدمته بالقاعدة العمرانية (٥٠ـ٦) التربوية التي يتحدث فيها عن أشعار العرب، مثل الموشحات الأندلسية، والمقامات العراقية(١١٨) وغيرها من فنون لغوية

فطرية تحتفظ بجمالها العمراني حسب مسرحه الجغرافي والبيئة الاجتماعية والدور الحضاري.

خلاصة القول وثمار الحوار:

إن الرؤية الواقعية لأبي حامد الغزالي، وابن خلدون، تكشف عن الاتجاهات العلمية، ولاسيما في (فلسفة التربية) لانطلاق المفكرين من معين كلامي واحد هو (الكلام الأشعري) القائل بـ

١. نظرية الخلق المتجدد، في علاقة المخلوقات بالخالق سبحانه.

٢. نظرية الكسب، في بيان علاقة الإنسان الفرد بالخالق جل وعلا.

مع ما تنطوي عليه هاتان النظريتان من دوافع تتعلق بالفطرة والنية ومزاج الإنسان، ورغبته في التعلم، وإتيان أفعاله، في صور متعددة ـ تضع، للقدرة الإلهية، دورها في حياتنا العملية بما يؤكد أدلة (الاختراع) و (العناية) و (النظام) و (القدرة). وبما إن التعلم يفتح الأبواب إمام المتعلمين؛ وضع (الغزالي) وتابعهُ في بعضها ابن خلدون، مداخل نقدية (للبناء المعرفي) متدرجة (شك ـ ظن ـ علم ـ يقين) والأخير يختلف باختلاف أدواته (علماً تجريبياً حسياً: علميّ) او (منطقي ـ عقلياً = فلسفي) أو {إيماني، قلبي، عقيدي(ديني)} وابن خلدون كما هو الغزالي قسم العلوم إلى ما هو مطلوب لذاته، أو مطلوب لغيره، وصولاً إلى

التجربة الروحية (المعرفة القلبية) التي سكت عليها (العلـــم التجريبـــي) طوال (أربعة عشر قرناً)، إلى إن كشفنا عنها الغطاء في أبحاثنا المتأخرة ! في ضوء تجارب (زراعة القلوب)(١١٩) ومقترباتهـــا فـــي (الإحيائيـــة الجديدة)(١٢٠) عليه اعتمد كل من الإمام الغزالي، وابن خلدون، ثلاثة أنواع من العلوم (الحسية التجريبية، والعقلية المنطقية و القلبية العرفانية) في ضوء القواعد الأشعرية، وأصولها النقلية من القرآن الكريم، وبخاصة في الخطاب المقدس لإبراهيم الخليل(ع) ((أو لم تؤمن؛ قال بلى ولكـــن ليطمئن قلبي))(٢/٢٦٠) نقول هذا على الرغم من القرون الثلاثة التـــي تفصل ابن خلدون عن عصر الغزالي(٨٠٨ ــ ٥٠٥ هـــــ) = (١٤٠٦ ــ ١١١١ م) وأكثر من ذلك وجدنا ابن خلدون، يتحوط في دراســـاته، بسبب اختلاف الظروف بين العصرين والموقعين، والدولتين، مما جعله ــ مثلاً ــ يدعو إلى (تحديد الدرس الكلامي) و يتحـــوط مـــن(الـــدرس الفلسفي) ويسلب المشروعية عن (التناول الفلسفي ألدهري) فيكتفي مثلاً من الأول (بالأمهات التي اكتملت على يد الغزالي) ويتحفظ على (دقيـــق الكلام) خشية من تأثيره على (صفاء العقيدة) للمتعلمين الشباب ولاسيما حين تكون تجربتهم (شخصية ــ فردية ــ باطنية)، تتطلب مزيـــداً مـــن المجاهدة والصفاء؛ هذا من حيث (مراتب الطالبين) التي تبـــدأ (بـــسيطة تقليدية) ثم (كلامية عقيدية) بعدها علمية حيوية ؛ وفلسفية مقيدة (بحبال النص والنقل) في مقدماتها، وساعية إلى فهم النصوص، فهماً ظاهريـــاً.

وحين تصل المراتب إلى (القلب) يتشعب عندها إلى (بـــاطن تـــأويلي هروبي) جسده الغزالي في (فضائح الباطنية) ولاسيما الإســـماعيلية، و (باطن قلبي) يتمثل بذلك النور الذي يُقذف في القلب(١٢١)، فيضـيء جوانح الإنسان، ويطهره من ادرأن الشك الهادم والسفسطة، وكـــل مـــا يكبـــل، انطلاق الإنسان، باتجاه (العُلى) ـــ كما أورده في (المنقذ من الـــضلال) بخلاف علوم المنطق التي عدّها الغزالي شرطاً من شروط الوثوق بـــأي علم(عملي وحيوي وعقلي)، تاركاً (العلوم القلبية) في الـــذروة للخبـــرة الذاتية.

هذا الذي جعل الغزالي ، يقدم انجازاً ثراً ، متنوعاً بتنـــوع هـــذه العلوم في مؤلفاته الكثيـــرة ، بخـــلاف ابـــن خلـــدون، الـــذي جـــاءت مقدمته(لديوان العبر) مكثفة مضغوطة، شاملة، حاويـــة لمـــوارد العلـــم العملي، والنظري، والعقيدي، مادام منهج ابن خلدون يقوم على قاعـــدة أستثمار(فائض الجهد والوقت والقيمة) في الإنتاج والحياة (=+١) لـــذلك يمكن إن نجد ذلك في (تلخيص المحصل) و (المقدمة) و (شفاء السائل) و (الرحلة) على قاعدة (التعبير عن أهم الأسئلة بأقل عدد من المفردات) من هنا جاءت عنايته، مثل (مثله الأعلى الغزالي) بعلوم القرآن والحديث والأصول والفقه والتفسير واللغة...الخ، بعدها تأتي العلوم العمليـــة ثـــم البرهانية، فالعلوم العقلية ا وصولاً إلى (العلوم القلبيـــة) ـــــ (الذاتيـــة الباطنية) ـــ النورية ـــ وسيكون لنا اهتمام متزايد في العلوم الأخيرة، بعد

أربعة عشر قرناً من (النزول) و (تسعة قرون) لوفاة الغزالي و (ستة قرون) على وفاة ابن خلدون، مستفيدين من جديد العلوم المعاصرة وفلسفتها ولاسيما (زراعة القلوب) في القرن العشرين، على أساس القاعدة الإبراهيمية ـ الرحمانية ـ في الخطاب القرآني المقدس ((أو لم تؤمن(؟) قال: بلى؛ ولكن ليطمئن قلبي)) الذي كشف لنا ولغيرنا، الإبعاد المثلثة للإنسان (جسداً وقلبا وعقلاً). لهذا السبب جاءَ تأكيد الغزالي وابن خلدون على الوسائل المعرفية (أهمية الاستقراء الناقص في التعليم) و (أهمية الطفولة في حفظ النص المقدس) والقياس، والمعرفة التجريبية على أساس (قياس الغائب على الحاضر) ورفض (التلقين) أو الإكراه في التربية، أو الإساءة لأي علم أو معلم، كما وردت في رسالة الغزالي (أيها الولد) وكيف يجب على معلم الأولاد، قبل الكبار ـ إن يتدرج في الفهم، وإلقاء المعرفة على أساس التشويق، واخذ قدرات (المتعلم) بنظر الاعتبار في اختيار الموضوعات والاتجاه به إلى (تقوية الاعتقاد) أو الاتجاه إلى اليقين، من خلال (الشك الهادف) والنقد الموضوعي؛ وبلوغ الحقيقة والى مثل ذلك، ذهب ابن خلدون، على وفق تحديات، فرضتها ظروف الحقبة التي عاش فيها، مقارنةً، بحقبة الإمام الغزالي، وعيشه في عاصمة الدولة الإسلامية (بغداد)، من هنا عدّ لنا الأخير (أموال العراق) أزكى الأموال، كما سنجد ابن خلدون ، يلخص لنا مفهوم الحضارة(الحاوية للعلوم والحكمة والدين) قائلاً: هي (طريقة عيش

الجماعة). ولم أجد تكثيفاً ووضوحاً، عند غيره ممن اشتغل فـــي(علـــم العمران) طوال القرون الستة وتعويله ــ كما هو سلفه الغزالي ــ علـــى (العمل)، فالقيمة الحقيقية، لأي علم من العمران، لاتتجلى إلاّ من خــــلال العمل، والعمل، والعمل! قانون (تربوي ــ عمراني) مشترك بين(الغزالي وابن خلدون) الذي جعل كثرة المدارس والمعلمين وطلبة العلم، وازدهار المعرفة دليل رقي حضاري لهذين المفكرين، اللذين عدهما البعض (سلفا للفلسفة العملية) البرغماتية، باجتهاد لايخلو من تعسف! والله مـــن وراء القصد.

الهوامش:

1. الغزالي، أبو حامد: رسالة أيها الولد، بغداد ١٣٧٤ هـــ ص١٦.
2. أيضاً صـــ ٢٠ .
3. أيضاً صـــ ٢٣ .
4. أيضاً صـــ ٢٤ .
5. أيضاً صـــ ٢١ .
6. علي حسين الجابري : الغزالي ووصاياه التربوية في رسالة أيهـــا الولـــد ، بالتعاون مع جامعة

البصرة لمؤتمر مستقبل الطفل في الخليج العربي البصرة ١٩٧٩ صـــ ٥ ــ ٦ .

٧. القرآن الكريم : سورة البقرة ٢ آية ٢٦٠ .

٨. الغزالي : رسالة أيها الولد صـــ ٢١ .

٩. سورة النجم ٣٩/٥٣ ((وردت خطأ هكذا فليس للإنسان إلا ما سعى)).

١٠. النجم ٤٠/٨٣ .

١١. للاستزادة في الزهاد والصوفية . كامل ألـــشيبي الـــصلة بـــين التـــصوف والتشيع مطبعة الزهراء بغداد ١٩٦٣ صـــ ٧ ـــ ١٣ وصـــ ٢٦ وما تلاها.

١٢. الغزالي: رسالة أيها الولد صـــ ٢١ .

١٣. الجابري، علي حسين : رسالة صـــ ٦ .

١٤. الغزالي : رسالة أيها الولد صـــ ٧ مثل التوجيـــه والتعـــاون والمـــساعدة والشهامة والكرم والحمية وغيرها من القيم الأصيلة في هذا المجتمع وفي جـــوهر العقيدة الروحية.

١٥. علي حسين الجابري: الغزالي ووصاياه التربوية صـــ ٨ .

١٦. السورة القصص ٢٨ الآية ٨٨ .

١٧. الغزالي : رسالة أيها الولد صـــ ٢١ ، ٢٤ ، ٢٩ .

١٨. الغزالي : رسالة أيها الولد صـــ ٢٦ ، ٢٨ ، ٢٩ .

١٩. أيضاً صـــ ٢٦ .

٢٠. الغزالي : رسالة أيها الولد صـــ ٢٨ .

٢١. أيضاً صـــ ٣٦ ـــ ٣٧ .

٢٢. الغزالي : رسالة ايها الولد صـــ ٣٦ ــ ٣٧ .

٢٣. أيضاً صـــ ٢٩ .

٢٤. ملحمة جلجامش. ترجمة وتحقيق ونشر طه باقر ط٢ بغداد ١٩٨٢ صـــــ ٧٩ وما تلاها.

٢٥. الغزالي : أيها الولد صـــ ٣١ .

٢٦. علي حسين الجابري : الغزالي : صـــ ١٣ .

٢٧. الغزالي : رسالة أيها الولد صـــ ٣٢ ــ ٣٣ .

٢٨. علي حسين الجابري : الغزالي صـــ ١٤ .

٢٩. الغزالي : رسالة صـــ ٣٨ .

٣٠. أيضاً صـــ ٤٠ .

٣١. الجابري : الغزالي : صـــ ١٦ .

٣٢. الغزال : رسالة صـــ ٤٣ .

٣٣. أيضاً صـــ ٤٥ .

٣٤. علي حسين الجابري : ابن خلدون ومربعه العمراني طبعة مكتب شـــؤون الدراسات والإعلام في أبو ظبي. أبو ظبي ٢٠٠٦ ص ٢.

٣٥. ابن خلدون؛ المقدمة ، دار القلم بيروت ١٩٧٨ صـــ ٩١ ــ ١٠٤ .

٣٦. علي حسين الجابري: ابن خلدون ومربعه العمراني صـــ ٤٨ .

٣٧. ابن خلدون؛ المقدمة، (م . س) صـــ ١١٨ .

٣٨. أيضاً صـــ ١١٩ .

٣٩. علي حسين الجابري : ابن خلدون والمعرفة فوق عقلية مجلة آفاق عربية العدد ١١ــ١٢ ، بغداد ١٩٩٥ صـــ ٢٢ وما بعدها .

٤٠. ابن خلدون؛ المقدمة (م .س) صـــ ٤ .

٤١. أيضاً صـــ ٤ .

٤٢. أيضاً صـــ ١٠٩ .

٤٣. ابن خلدون ؛ المقدمة ، (م. س) صـــ ٢٩ .

٤٤. أيضاً صـــ ٣٠ .

٤٥. أيضاً صـــ ٣٣ ــ ٣٤ .

٤٦. علي حسين الجابري: ابن خلدون ومربعه العمراني ، دروس في الاجتماع البشري أبو ظبي ٢٠٠٦ صـــ ٥٣ .

٤٧. علي حسين الجابري: المنهج العلمي في العمران البشري بين ابن خلدون والدلجي (مؤتمر ابن خلدون)دار الحكمة ــ تونس ٢٠٠٦ صـــ ٢ ــ ١٤ .

٤٨. ابن خلدون: المقدمة (م. س) ص ــ ٤٢٩ .

٤٩. علي حسين الجابري: ابن خلدون ومربعه العمراني صـــ ٥٤ .

٥٠. ابن خلدون؛ المقدمة، (م. س) صـــ ٤٣٠ ــ ٤٣١ .

٥١. أيضاً صـــ ٤٣١ .

٥٢. أيضاً صـــ ٤٣٢ ــ ٤٣٣ .

٥٣. أيضاً صـ ٤٣٣ .

٥٤. ابن خلدون : المقدمة (م. س) صـ ٤٣٣ .

٥٥. علي حسين الجابري : المربع الخلدوني صـ ٥٤ ـ ٥٥ .

٥٦. ابن خلدون : المقدمة ٤٣٥ .

٥٧. أيضاً صـ ٤٣٧ .

٥٨. أيضاً صـ ٤٣٦ .

٥٩. ابن خلدون : المقدمة (م. س) صـ ٤٤٠ ـ ٤٤١ .

٦٠. أيضاً صـ ٤٤٢ ـ ٤٤٥ .

٦١. أيضاً صـ ٤٤٢ ـ ٤٤٥ .

٦٢. علي حسين الجابري : الفكر السلفي عند الشيعة الاثنا عشرية . دار عويدات بيروت ١٩٧٧ صـ ١٧ ـ ١٨٠ .

٦٣. ابن خلدون : المقدمة صـ ٤٥٤ .

٦٤. أيضاً صـ ٤٥٥ .

٦٥. أيضاً صـ ٤٥٨ ـ ٤٦٦ .

٦٦. أيضاً صـ ٤٦٧ .

٦٧. أيضاً صـ ٤٧٥ ـ ٤٧٨ .

٦٨. ابن خلدون : المقدمة : صـــ ٤٧٩ .

٦٩. علي حسين الجابري : الحوار الفلسفي بين حـــضارات الـــشرق القديمـــة وحضارة اليونان ط٢

دار الكتاب الثقافي اربد ٢٠٠٥ صـــ ١٩ . وللاستزادة : الفارابي ، تحصيل السعادة نشر

وتحقيق جعفر آل ياسين ط بيروت ١٩٨١ صـــ ٨٨ .

٧٠. ابن خلدون : المقدمة (م .س) صـــ ٤٧٧ .

٧١. أيضاً صـــ ٤٧٨ .

٧٢. أيضاً صـــ ٤٧٩ ـ ٤٨١ .

٧٣. أيضاً صـــ ٤٨٧ ـ ٤٨٩ .

٧٤. ابن خلدون : المقدمة . صـــ ٤٩٢ .

٧٥. أيضاً صـــ ٤١٥ ـ ٤٩٣ .

٧٦. أيضاً صـــ ٤٩٣ .

٧٧. أيضاً صـــ ٤٩٤ .

٧٨. أيضاً صـــ ٤٩٥ ـ ٤٩٦ .

٧٩. أيضاً صـــ ٤٩٦ ـ ٥٠٣ و ٥٠٤ ـ ٥١٣ .

٨٠. أيضاً صـــ ٥١٤ ـ ٥١٩ .

٨١. أيضاً صـــ ٥١٩ ــ ٥٢٤ .

٨٢. أيضاً صـــ ٥٢٤ ــ ٥٣١ .

٨٣. ابن خلدون : المقدمة (م . س) صـــ ٥٣٤ ــ ٥٣٩ .

٨٤. أيضاً صـــ ٥٣٢ ــ ٥٣٣ .

٨٥. أيضاً صـــ ٥٣٦ ــ ٥٣٧ .

٨٦. أيضاً صـــ ٥٣٣ ــ ٥٤٠ .

٨٧. الغزالي : رسالة أيها الولد صـــ ٨ــ ٤٥ ودراستنا لها في الغزالي (م.س) صـــ ٣ ــ ٢٠

راجعها مفصلة في المبحث الأول من هذه الدراسة .

٨٨. علي حسين الجابري : المربع الخلدوني صـــ ٦١ .

٨٩. ابن خلدون : المقدمة (م. س) ٥٣٣ .

٩٠. كانت : تجارب المفكرين العرب السابقين على ابن خلـــدون إمامـــه مثـــل القابسي وابن سحنون

والكندي والجاحظ ، يراجع عنهم . بحثنا الموسوم دراسة تحليلية لمـــنهج المعرفة والتعلم عند

الجاحظ والكندي مجلة دراسات عربية إسلامية ع٣ بغداد ١٩٨٣ صـــ ٧٤ ــ ٩٤ .

وكتابنا : الفلسفة الإسلامية دراسات في المجتمع الفاضـــل والتربيـــة . دار الزمان

دمشق ٢٠٠٩ وللتوسع : ابن سحنون : أبو عبد الله ، رسالة آداب المتعلمين نشر محمد

العروسي ط٢ تونس ١٩٧٢ صـ ٣٥ ـ ٤٠ .

وكذلك :القابسي :أبو الحسن علي : أحوال المتعلمين بإحكام المعلمين ، والمتعلمين

صـ ٢٢٩ ـ ٣٠١ .

٩١. ابن خلدون : المقدمة (م. س) صـ ٥٣٤ .

٩٢. أيضاً صـ ٥٣٥ .

٩٣. أيضاً صـ ٥٣٥ .

٩٤. أيضاً صـ ٥٣٦ .

٩٥. أيضاً صـ ٥٣٧ .

٩٦. ابن خلدون : المقدمة (م . س) صـ ٥٣٨ ـ ٥٣٩ .

٩٧. أيضاً صـ ٥٤٠ .

٩٨. أيضاً صـ ٥٤١ .

٩٩. النص موجود في دراستنا الموسومة (دراسة تحليلية لمنهج المعرفة والتعلم ، بين الجاحظ

والكندي (مجلة دراسات عربية إسلامية) ع٣ بغداد ١٩٨٣ صـ ٧٥ .

١٠٠.ابن خلدون : المقدمة (م.س) صـ ٥٤٢ .

١٠١.أيضاً صـ ٥٤٣ .

١٠٢.أيضاً صـ ٥٤٥ .

١٠٣.أيضاً صـ ٥٤٦ ـ ٥٥٣ .

١٠٤.أيضاً صـ ٥٥٤ ـ ٥٥٥ .

١٠٥.أيضاً صـ ٥٥٥ .

١٠٦.عاد الكلام العربي من أوجز الألسن ألفاظ وعبارة من جميع الالس يراجع المقدمة

صـ ٥٥٨ ـ ٥٥٩ .

١٠٧.ابن خلدون : المقدمة صـ ٥٦٠ .

١٠٨.أيضاً صـ ٥٦١ ـ ٥٦٧ .

١٠٩.أيضاً صـ ٥٦٤ ـ ٦٥٩ .

١١٠.أيضاً صـ ٥٦٦ ـ ٥٦٨ .

١١١.أيضاً صـ ٥٦٨ ـ ٥٦٩ .

١١٢.أيضاً صـ ٥٦٩ ـ ٥٧٠ .

١١٣.ابن خلدون : المقدمة (م. س) صـ ٥٧٧ .

١١٤.أيضاً صـ ٥٧٨ .

١١٥.أيضاً صـ ٥٧٨ ـ ٥٨٨ .

١١٦.أيضاً صـ ٥٨٠ ـ ٥٨١ .

١١٧.أيضاً صـ ٥٦٥ .

١١٨.أيضاً صـ ٥٨٢ ـ ٥٨٨ حتى ترك ابن خلدون نهاية (المقدمة) مفتوحة، الجديد من المباحث العمرانية .

١١٩.علي حسين الجابري : جدل الخاص والعام صـ ١٧٢ وما بعدها .

١٢٠.دراسة قدمناها في المؤتمر العلمي السابع عشر لكلية آداب المستنصرية للعام ٢٠١٠ .

١٢١.الغزالي : المنقذ من الضلال : تقويم عبد الحليم محمود (مع ملاحق) ١٩٨٥ صـ .

المصادر والمراجع :

عن الغزالي ، وابن خلدون حسب أسبقية ورودها :

١. القرآن الكريم .

٢. أبو حامد الغزالي : رسالة أيها الولد ـ بغداد ١٣٧٤ هـ .

٣. د. علي حسين الجابري : الغزالي ووصاياه التربوية في رسالة أيها الولد ـ

نشر بالتعاون مع جامعة البصرة ـ في مؤتمر مستقبل الطفل في الخليج العربي

البصرة ١٩٧٩ .

٤. الشيبي د.كامل مصطفى : الصلة بين التصوف والتشيع (ج/٢) مطبعة الزهراء
بغداد ١٩٦٣ .

٥. مجهول : ملحمة جلجامش ، ترجمة وتحقيق وتعليق طه باقر ط٤ بغداد١٩٨٢ .

٦. د.علي حسين الجابري : ابن خلدون ومربعه العمراني (طبعة مكتب شؤون الدراسات والبحوث والإعلام) أبو ظبي ٢٠٠٦ .

٧. ابن خلدون ؛ المقدمة : دار القلم بيروت ١٩٧٨ .

٨. د.علي حسين الجابري : ابن خلدون والمعرفة فوق العقلية . مجلة آفاق عربية
العدد ١١ ـ ١٢ بغداد ١٩٩٥ .

٩. د.علي حسين الجابري : المنهج العلمي في العمراني ، بين ابن خلدون والدلجي
(مؤتمر ابن خلدون بمناسبة مرور ستة قرون على وفاته) دار الحكمة
تونس ٢٠٠٦ .

١٠. د.علي حسين الجابري : الفكر السلفي عند الشيعة الاثنا عشرية دار عويدات
ط١ بيروت ١٩٧٧ .
وط٢ ـ دار مجدلاوي ، عمان ٢٠٠٧ .

وطبعة غير رسمية (قم) ١٤٢٢ هـ .

١١. د.علي حسين الجابري : الحوار الفلسفي بين حضارات الشرق وحضارة اليونان ط١ بغداد ١٩٨٥ ،وط٢ .دار الكتاب الثقافي اربد – الأردن ٢٠٠٥ وطبعة غير رسمية – طرابلس – ليبيا . ٢٠٠٦ .

١٢. الفارابي ؛ أبو نصر : تحصيل السعادة نشر وتحقيق جعفر آل ياسين ط١ بيروت ١٩٨١ .

١٣. د.علي حسين الجابري : دراسة تحليلية لمنهج المعرفة والتعلّم بين الجاحظ والكندي مجلة دراسات عربية إسلامية ع١ بغداد١٩٨٠–١٤٠٠ هـ .

١٤. د.علي حسين الجابري : الفلسفة الإسلامية ، دراسات في المجتمع الفاضل والتربية والعقلانية دار الزمان دمشق ٢٠٠٩ .

١٥. ابن سحنون ؛ أبو عبد الله ، رسالة آداب المتعلمين . نشر محمد العروسي ط٢ تونس ١٩٧٢ .

١٦. القابسي؛ أبو الحسن علي : أحوال المتعلمين بإحكام المعلمين والمتعلمين ، طبعة تونس . ب . ت .

١٧. د.علي حسين الجابري : الإحيائية الجديدة والدفاع عن الطبيعة دراسة فلسفية - المؤتمر السابع عشر لكلية آلاداب . الجامعة المستنصرية بغداد ٢٠١٠ .

١٨. الغزالي ؛ أبو حامد : المنقذ من الضلال ، نشر وتحقيق وتقويم د. عبد الحليم محمود مع ملاحق . القاهرة ١٩٥٨ .

الفكر السياسي للغزالي
من خلال قراءة المستشرق إرفن روزنتال

الأستاذ الدكتور حسن مجيد العبيدي

كلية الآداب/ الجامعة المستنصرية

تمهيد-

لقد درس المستشرق إرفن روزنتال في كتابه الموسوم الفكر السياسي في الإسلام الوسيط (Political Thought In Medieval Islam) ، نظرية الغزالي(٣٦) (ت٥٠٥هـ/١١١١م) السياسية، ضمن القسم الأول

(١). الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، الملقب بالإمام وحجة الإسلام (٤٥٠/٥٠٥هـ) الموافق (١٠٥٥/١١١١م)، أشهر من ان يُعرف، ولقد كُتب عن حياته العلمية ورحلاته وتقلباته الفكرية ونقده للأفكار والفلسفات ودفاعه عن علم الكلام الأشعري، وتبنيه للطريق الصوفي أواخر حياته، الكثير من الدارسين العرب قديماً وحديثاً فضلاً عن المستشرقين وغيرهم، ولمعرفة تفصيلات حياته وشيوخه وتلامذته وعلاقته بنظام الملك السلجوقي وتدريسه في

المدرسة النظامية، المراجع الآتية، د. سليمان دنيا، الحقيقة عند الغزالي، القاهرة، تيسير شيخ الأرض، الغزالي، بيروت ١٩٦٠، د. عبد الكريم العثمان، سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه، دمشق ١٩٦٢، المستشرق البارون كاراديفو، الغزالي، ترجمة عادل زعيتر، بيروت، أما بصدد تطور منحناه الروحي، فيراجع، كتابه الشهير الموسوم المنقذ من الضلال والموصل لذي العزة والجلال، وهذا الكتاب ينقد فيه الغزالي الفلسفة وعلم الكلام والإسماعيلية التعليمية الباطنية، وينتصر لطريق التصوف، وهو من كتبه التي تحكي سيرته العلمية، ولهذا الكتاب أكثر من نشرة، منها نشرة جميل صليبا وكامل عياد، دمشق، ونشرة الشيخ عبد الحليم محمود. ولا أظن أحدا من الدارسين في الفكر الإسلامي على اختلاف مناهجه ورؤاه وأنواعه من فقه وأصول وكلام وتصوف وفلسفة وآداب شرعية وغيرها لم يطلع أو يمر على مؤلفات الغزالي العديدة والمهمة، ولاسيما كتابه إحياء علوم الدين المتعدد الأجزاء، وكتبه في الفلسفة ومنها: تهافت الفلاسفة الذي ينقد فيه الفلاسفة المسلمين من أمثال الفارابي وابن سينا ومن اليونانيين أرسطو، ومعيار العلم، ومقاصد الفلاسفة، وكتبه في علم الكلام ومنها: الاقتصاد في الاعتقاد و الأربعين في أصول الدين، ومعارج القدس في معارج النفس، وللتفصيلات عن مؤلفات الغزالي الصحيحة أو المنحولة (المزيفة)ـــ، يراجع، د. عبد الرحمن بدوي، مؤلفات الغزالي، الكويت.

من كتابه هذا، الذي عنونه بالشريعة وتأريخ المسلم، وتحديــداً الفــصل الثاني منه، الذي خصصه للبحث في الخلافة، إذّ تضمن هــذا الفــصل الإشارة إلى أبرز شخصيات الفقه السياسي الإسلامي السُنّي في العــصر الوسيط، وهم: أبو الحسن الماوردي وأبو حامد الغزالي، وابن جماعــة، وابن تيمية(٣٧).

---

(٢). يتضمن كتاب إرفن روزنتال الموسوم الفكر السياسي في الإسلام الوسيط، قسمان كبيران، الأول يبحث فيه الشريعة وتاريخ المسلم، ويقسمه على أربعة فصول رئيسية، هي: الأول- البحث عن السعادة، الثاني- الخلافة، النظرية والممارسة، الثالث- الحكومة، والرابع- نظرية قوة الدولة (نموذج ابن خلدون)، أما القسم الثاني- وعنوانه- التراث الأفلاطوني، يتضمن سبعة فصول تتحدث عن الفلسفة السياسية عند الفلاسفة⟵ ⟵المسلمين، الفصل الأول- خصص للفلسفة السياسية في الإسلام، أما الثاني- فخصص لفلسفة الفارابي السياسية، الذي أسماه بالمؤسس، والثالث خصص لابن سينا الذي أسماه بالمركب، والرابع خصص لابن باجة الذي أسماه بالمتوحد، والخامس خصص لابن رشد الذي اسماه بالبناء، أما الفصل السادس فقد درس فيه الفلسفة السياسية لجلال الدين الدوّاني، في حين جاء الفصل الأخير وهو السابع ليدرس فيه بعض نظرات المفكرين الأتراك من السياسة. وقد ظهرت الطبعة الأولى للكتاب عن مطابع جامعة كيمبردج، لندن ١٩٥٨، وأعيدت هذه الطبعة عام ١٩٦٢، ثم ظهرت طبعة مصححة ومنقحة عن مطابع جون ديكنز المحدودة،

وقبل الدخول في تفصيلات وعرض موقف إرفن روزنتال مـــن آراء الغزالي السياسية، لابد من التعريف بهذا المستشرق وما قـــام بـــه مـــن دراسات مهمة على صعيد الفكر السياسي الإسلامي، دمج بهـــا المكتبـــة الاستشراقية الغربية، وعَرَفَها بما ألفه المفكـــرون والفلاســـفة وفقهـــاء السياسة العرب في العصر الوسيط.

أقول: يعتبر المستشرق الألماني إرفن رونثـــال الألمـــاني المولـــد، الإنجليزي الموطن، أحد ابرز المهتمين بالدراسات السياسية الإســـلامية الوسيطية، وترجمة نصوصها الضائعة بأصولها العربية من العبرية إلى الإنجليزية، ولاسيما كتاب ابن رشد الموسوم تلخيص السياسة(٣٨).

نورث هامتن، بريطانيا ١٩٦٨، وهي الطبعة التي أعتمدناها في هذه الدراسة والترجمة.

(١). لقد ضاع الأصل العربي لهذا الكتاب مع حريق مكتبة الأسكوريال في أسبانيا، ولم تبق منه إلا ترجمة عبرية وملخصات لاتينية، قام المستشرق إرفن روزنتال بتحقيقها ونقلها إلى الانجليزية، لندن ١٩٥٦، وبدورنا قمنا بنقل هذا الترجمة لأول مرة إلى العربية عن الإنجليزية بطبعتها عام ١٩٦٩م، إذ صدرت الطبعة الأولى بتعريبنا عن دار الطليعة، بيروت ١٩٩٨ ، ثم أعيد طبعه ثانية عن ذات الدار، عام ٢٠٠٢، ثم صدرت له طبعات عدة، آخرها الطبعة الخامسة عن دار الفرقد، دمشق ٢٠١٠. مع مقدمة تحليلية جديدة.

وإرفن روزنتال هو أحد ابرز تلامذة المستشرق الألماني/ الأمريكي المعروف ليـو شـتراوس (١٨٩٩/١٩٧٣م) ، وصـديق للمستـشرق المعروف ريتشارد فالزر، ويُعدّ ليو شتراوس أحد أبرز الموجهين لفكـر ومنهج روزنتال في قراءاته للفلسفة السياسية الإسلامية. وذلك من خلال كتابه (=شتراوس) الشريعة والفلسفة.

ويشير الباحث المدقق في تأريخ المستشرقين نجيـب العقيقـي إلـى أبحاث ومؤلفات إرفن روزنتال، وهي:

١ ــ ابن خلدون، موازنة بينه وبين ميكافيلّي، ميونيخ ١٩٣٢.

٢ ــ دراسات عن ابن خلدون، نشرة مكتبة جون ريلانـدز، ١٩٤٠، الأندلس ١٩٥٥.

٣ ــ ابن رشد، مجلة الجمعية الملكية الآسيوية، ١٩٣٤، نشرة مكتبة جون ريلاندز ١٩٣٧. ونشرة مدرسة الدراسـات الـشرقية والأفريقيـة ١٩٥٣.

٤ ــ أثر العرب في البرتغال، ١٩٣٦.

٥ ــ أثر العرب في أسبانيا، ١٩٣٧.

٦ ـ «الفارابي»، صحيفة الجمعيـة الأمريكيـة الـشرقية، ١٩٤٢. والثقافة الإسلامية ١٩٥٥.

٧ ـ المظهر السياسي للإسلام، في الثقافة الإسلامية،١٩٤٨.

٨ ـ ابن باجة، مجلة الثقافة الإسلامية ، ١٩٥١م.

٩ ـ ابن سينا عالم وفيلسوف، لوبكنز، ١٩٥٢.

١٠. الفكر السياسي في الإسلام الوسيط، كيمبردج ١٩٦٨. وقد قمت بتعريب هذا الكتاب إلى العربية وبانتظار نشره فـي أحـد دور النـشر العربية[٣٩].

قراءة إرفن روزنتال لفكر الغزالي السياسي

ينطلق إرفن روزنتال في تحليله للفكر السياسي عند الغزالـي مـن مرجعيات غزالية بالأساس، وهي مجموعة مؤلفاته التـي تتـاول فيهـا

---

(١). يراجع، نجيب العقيقي، المستشرقون، ج٣، القاهرة ١٩٦٥، ص١٠٢٣-١٠٢٤. ويخطأ العقيقي في نسبة ترجمة كتاب ابن خلدون المقدمة إلى الإنجليزية له، في حين الأصح أن هذه الترجمة تعود للمستشرق فرانز روزنتال، وقد صدرت في ثلاثة أجزاء، لندن ١٩٥٨.

موضوع الخلافة والإمامة وأشكال الحكم، وطبيعة الحكم السياسي زمانه (–الخلافة العباسية، والحكم السلجوقي)[٤٠] ومــدى موائمتــه للــشريعة الإسلامية، وفي هذا الصدد يأتي تقييم روزنتال للفكــر الــسياسي عنــد الغزالي، انه فكر واقعي ينطلق من أرضية سياسية براغماتيــة معاشــة زمانه، طرحتها جملة الظروف الحاكمة والمتحكمة بذلك الوضع ، بقوله: ((إنّ الثغرة التي تفصل النظرية التقليدية للخلافة المستندة على الــشرع عن الواقعية السياسية للخلافة العباسية المهيمن عليها السلطان السلجوقي

---

(٢). السلاجقة: مجموعة من القبائل الأتراك الذين عرفوا باسم الغز، وقد بدأت هذه القبائل تهاجر من أقصى التركستان في خلال القرن الثاني والثالث والرابع الهجرية، ....، وأخذ التاريخ يردد اسم السلاجقة منذ أواخر القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي)، إذ أطلق اسم السلاجقة على هذه القبائل التركية، نسبة لرئيسها سلجوق بن دقاق. يراجع، للتفصيلات، د. عبد المنعم حسنين، سلاجقة إيران والعراق، ط١، القاهرة ١٩٥٩، ص١٦–١٧. كما ويراجع، الفصل الرابع من هذا الكتاب والمخصص للحديث عن السلاجقة في أوج قوتهم، ص٤٧ وما بعدها، ففيه تفصيلات عن نظام الملك وطريقة مصرعه وموت ملك شاه.

ربما بدت جلية وواضحة بأقوال الإمام اللاهـوتي الـشافعي المـشهور والفيلسوف الديني والمتصوف أبي حامد الغزالي))[٤١].

ويرمي روزنتال من هذا الحكم الابتدائي بصدد تشكل الفكر السياسي للغزالي، أن الظروف السياسية المضطربة في زمن الغزالـي، ونتيجـة لمعايشته لها، قد فرضت عليه واقعاً جديداً في الرؤية يختلف نوعاً مـا عن سابقيه من فلاسفة وفقهاء السياسة، جاءت لربما مختلفة نوعاً ما عن اليوتوبيا المتخيلة لشكل الحكم الخلافي الموروث مـن هـؤلاء الفقهـاء للسياسية، وفي هذا الحكم من قبل رزنتال فيه من الـصحة والـصواب الكثير، فعلى الرغم من معرفتنا بثقافة الغزالي العميقة في معظم ما تكلم فيه من فقه وأصول وفلسفة وتصوف وغيرها[٤٢]، إلا انه كان يتحـرك

---

(3).See. E,I,J, Rosenthal, Political Thought In Medieval Islam, Cambridge 1968, P38.

(١). يشير الفيلسوف ابن رشد في كتبه فصل المقال، والكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، أن الغزالي لا رأي محدد له، فهو مع الصوفية صوفي، ومع المتكلمين متكلم، ومع الأشاعرة اشعري، ومع الفقهاء فقيه، ومع الفلسفة فيلسوف، وحتى أنه كما قيل شعراً بحقه:

يوماً يَمَان إذا لقيت ذات يَمَن   وإن لَقيت مَعدِّياً فَعَدنان

ضمن هذا التنوع الفكري في داخله من رؤية ثاقبة للمتغيرات الـــسياسية والعقيدية والفلسفية زمانه، فيجعل من الواقعة السياسية هـــي المتحكمـــة بنتاجه الفكري فيما بعد، أي ان الواقع هو الذي ينعكس في الفكر ولـــيس الفكر هو الذي يؤطر الواقع ويتحكم فيه، وهذا ما سنلمسه فـــي أحكامـــه وأرائه السياسية التي شكلت نظريته بعامة في هذا الجانب.

ويعضد روزنتال رأيه هذا بشأن واقعية وبراغماتية الغزالي السياسي، بحسب ما قرأه واستنتجه من نصوصه في كتبه الاقتصاد في الاعتقاد أو فضائح الباطنية (المستظهري)، أو إحياء علوم الدين أو التبر المـــسبوك في نصيحة الملوك غيرها، بالقول: ((إن أقواله (=الغزالـــي) يجـــب أن تفهم على أساس الخلافات الدينية والسياسية المتنـــاظرة، وقـــد تركـــت

يراجع، فصل المقال، تحقيق د. محمد عمارة، القاهرة (ب.ت)، ص٥٢، ومن جهته يوجه الفيلسوف الصوفي الشهير ابن سبعين نقداً نفسياً لاذعاً للغزالي في كتابه بُدّ العارف، تحقيق جورج كتورة، ط١، بيروت ١٩٧٨، ص١٤٤، بقوله: وأما الغزالي.... مرة صوفي وأخرى فيلسوف وثالثة أشعري، ورابعة فقيه، وخامسة محير،...، وفي التصوف كذلك، لأنه دخل الطريق بالاضطرار.

شخصيته وردّت فعله السريعة للنزاعات الدينية والحركـات الـسياسية والآراء البارزة في كل كلمة كتبها....وهو متأثر بمجادليه))(٤٣).

ومن جانبي أقول: أن الغزالي فعلاً قد عاش في ظـروف سياسـية مضطربة، أملت عليه هذه الرؤية السياسية، لاسيما من ناحيـة وجـود صراعات عقيدية – سياسية، بين ما يطرحه الفقه السياسي السني حـول الخلافة وما تطرحه فرقة الإسماعيلية الباطنية حول الإمامة، تلك الفرقة التي كان لها نشاط ملحوظ زمن الغزالي، وقد لعبت هـذه الفرقـة دوراً ملموساً في الصراعات السياسية والعقيدية آنذاك، تكللت بالنجـاح فـي اغتيال الوزير نظام الملك (٤٨٥هـ/١٠٩٢م) الذي كان الغزالي معززاً مكرماً في كنفه(٤٤)، ذلك إن اغتيال هذا الوزير الذي كـان أحـد حمـاة

---

(2).See. E,I,J, Rosenthal, Political Thought In Medieval Islam, P38.

(١). لقد كتب الكثير عن الإسماعيلية كفرقة سياسية دينية باطنية، كما ونشرت بعض أهم مؤلفاتهم ونصوصهم، وبالإمكان الرجوع إلى ما كتب عنهم: برنارد لويس، أصول الإسماعيلية، ترجمة خليل أحمد جلو وزميله، تقديم عبد العزيز الدوري، مصر (د.ت)، كذلك، له، الحشاشون، فرقة ثورية في تاريخ الإسلام، تعريب محمد العزب موسى، ط٢، القاهرة ٢٠٠٦، د. محمد كامل حسين، طائفة الإسماعيلية، تاريخها، نظمها، عقائدها، ط١، القاهرة ١٩٥٩. كما وتم نشر وتحقيق كتاب داعي الدعاة الإسماعيلي ابن الوليد الذي يرد فيه على كتاب

العقيدة الأشعرية في نظرتها السياسية والفكرية، قد ترك جرحاً ناغراً في نفس وعقل الغزالي، مما جعله يتصدى لهم فكرياً في كتابه المستظهري، حتى قيل أن هذا الكتاب قد أسهم كثيراً في تقويض سلطة الإسماعيلية السياسية والعقيدية.

وينطلق روزنتال من مرجعيته الفكرية الغربية التي تؤطر منظوره في الحكم على نتاج الغزالي السياسي، تفوح منها رائحة ميكافيلية واضحة، يفهم منها أن الغزالي كان يتحرك ضمن ما يمليه عليه الواقع السياسي زمانه ولا يأبه لمرجعيته الدينية الإسلامية، على الرغم من كونه رجل يتمتع بالاستقامة الأخلاقية التي رباه عليها الإسلام، يقول روزنتال: ((لا يمكن أن نتوقع الاستقامة عندما تكون عدم الاستقامة قد مرت دون ذكر في فكر وضمير مفكري العصر الوسيط، على الأقل في الإسلام الذي خطط أن يوائم داخل نفسه كثير من الأنظمة المتناقضة في الأفكار، الغزالي ليس الوحيد الذي بدّل أفكاره أو ولائه للأفكار التي يحملها، فرفاقه بالأمس باتوا أعداؤه اليوم،....، وفي تفحص أقواله في السياسة، فهذا يعني أن علينا أن نأخذ بنظر الاعتبار الزمن والظروف بدرجة ليست بأقل من اعتبارنا للغرض الذي يهدف إليه عندما كتب تلك

المستظهري أو فضائح الباطنية للغزالي، وقد أطلق عليه عنوان: دامغ الباطل وحتف المناضل، تحقيق مصطفى غالب، في جزأين.

الأقوال، ومن ثم فلا نندهش عندما نجد في كتابه الاقتصاد في الاعتقــاد عرضاً لطبيعة وغرض الإمامة، بشكل تقليدي مألوف، مثلما وجدنا ذلك عند الماوردي، فضلاً عن ذلك، فإن كتاب المستظهري يحيل بعامة إلى الواقعية السياسية والاستعداد لتقديم تنازلات مناسبة، وأخيراً فــي كتابــه إحياء علوم الدين يتمنى للنفوذ الفعلي للسلطان السلجوقي حماية عُــرف الخلافة باعتبارها رمزاً لوحدة المجتمع الإسلامي))[٤٥].

وإذا ما جئنا لنتناول آراء الغزالي السياسي في كتبه التي أشرنا إليها في نص روزنتال آنفاً، نجده في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد، (الذي يوجه نظرنا عنوانه إلى انه يريد ان يضع مخططاً لكيفية النظر في اللاهــوت والفقه بشكل مقتصد لا تفصيل فيه)، يتحدث عــن موضــوع الإمامــة باعتباره فقيهاً لاهوتياً، ذلك أن هذا الكتاب من وجهة نظري لا جديد فيه على ما قيل عند السابقين في هذا الباب ولاسيما عند الماوردي في كتابه الأحكام السلطانية والولايات الدينية أو أدب الدنيا والــدين او غيرهــا، فالماوردي بامتياز هنا موجه ومرشد للغزالي ولغيره في باب الحــديث عن الإمامة. يقول الغزالي في هذا الكتاب ((النظر في الإمامة أيضاً ليس من المهمات، وليس أيضاً من فن المعقولات فيها من الفقهيات، ثم أنهــا

---

(2).See. E,I,J, Rosenthal, Political Thought In Medieval Islam, P38.

مثار للتعصبات، والمُعرض عن الخوض فيها أسلم من الخائض، بل وإن أصاب، ولكن إذا جرى الرسم باختتام المعتقدات بـــه أردنـــا أن نـــسلك المنهج المعتاد، فإن القلوب عن المـــنهج المخـــالف للمـــألوف شـــديدة النفار))(٤٦).

---

(١). لقد تم نشر كتاب الاقتصاد في الاعتقاد من قبل الدكتور عادل العوا، ط١، بيروت ١٩٦٩، ص٢١٣، ويشكل مبحث الإمامة عند الغزالي، الباب الثالث من هذا الكتاب.

(٢). المصدر السابق، ص٢١٣.

(3).See. E,I,J, Rosenthal, Political Thought In Medieval Islam, P39.

(٣). يراجع، الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة ١٩٦١. الفن الثالث، الإلهيات، المقدمة الأولى، ص١٣٥. ويقارن، ابن سينا، رسالة في أقسام العلوم العقلية، ضمن تسع رسائل، اسطنبول ١٢٩٨هـــ، الفصل الأول، ومرجعية هذا التقسيم أرسطو.

(٤). لمعرفة راي ابن سينا السياسي بالتفصيل يراجع، د. علي عباس مراد، دولة الشريعة، قراءة في جدلية الدين والسياسة عند ابن سينا، ط١، بيروت ١٩٩٩.

يقول روزنتال موضحاً ما يريده الغزالي هنا ((في كتاب الاقتصاد في الاعتقاد، يتحدث باعتباره فقيهاً، وهناك ميزة في إدعائه في بداية الباب الثالث المعنون في الإمامة، أن بحثه كان مسألة فقهية، ولا يتعلق بالشؤون العملية (المهمات) ولا بالميتافيزيقا (المعقولات)، لذلك فهو ينكر على الفلاسفة حق اختيار الإمامة في ضوء فلسفة اليونان السياسية، وبدون شك فهو يشير بذلك إلى ابن سينا، وهو يبين ذلك بقوله (ولا ينبغي أن تظن أن وجوب ذلك مأخوذاً من العقل، فإنا بينا أن الوجوب يؤخذ من الشرع)[٢]، مثلما فعل الماوردي[٣].

يرى الغزالي ان الفلاسفة المسلمين من أمثال الفارابي وابن سينا[٤] يضعون علم السياسية ضمن ما يسمى بالعلوم العملية، التي مهمتها النظر في الحق من أجل العمل والممارسة، في مقابل العلوم النظرية التي مهمتها النظر في الحق من أجل الحق. وهم بذلك متأثرون بوضوح بما قاله الفيلسوف اليوناني أرسطو في كتابه السياسيات، وهذا العلم كما يراه الفلاسفة المسلمون يهتم بالإمامة، والغزالي هنا يردد ما قاله هؤلاء الفلاسفة في كتابه مقاصد الفلاسفة، لكن ليس من اجل أن يتبناه ويأخذ به، بل من اجل تبيان أن البحث في الإمامة عنده إنما يقع ضمن إطار الفقهيات، وهذا خلاف بيّن وواضح بينه وبينهم. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، أن رأي الغزالي في اعتبار النظر في الإمامة يقع ضمن الفقهيات، إنما رد واضح على رأي بعض الفرق الإسلامية ولاهوتها

الذي يرى أن النظر في الإمامة إنما يكون في أصول الدين (علم الكلام)، وهذا هو رأي الشيعة بخاصة.

وعندما ننظر في كتابه الآخر الذي بحث فيه موضوع الإمامة، ألا وهو كتاب المستظهري أو فضائح الباطنية، نجد أن الغزالي في تبنيه للحل الفقهي للإمامة باعتباره فقيهاً شافعياً مرموقاً، ((أراد أن يبعد مشكلة الإمامة عن مملكة السياسة العملية))[٤٧].لأن غاية وهدف هذا الكتاب كما يستنتج روزنتال بحق، هو ((تثبيت شرعية الخليفة العباسي المستظهر بالله (ت٥١٢هـ) ضد معارضيه من طائفة الباطنية (=الإسماعيلية) التي تعترف بشرعية دولتها الفاطمية، وبما أن السلطان السلجوقي كان يمارس السلطة الفعلية، كان على الغزالي أن يُثبِت إدعاوه لشرعية الخليفة العباسي فقهياً))[٤٨].

إن تحليل هذه النصوص السياسية ذات الطابع الفقهي عند الغزالي من قبل روزنتال، تدل دلالة واضحة على فهم هذا المستشرق لبنية فكر الغزالي السياسي وكيف يتحرك ضمن محيطه والظروف والملابسات التي أنتجته، وكيف أن الغزالي كان واعياً بحذق لتلك الظروف ووجد

(1).See. E,I,J, Rosenthal, Political Thought In Medieval Islam, P39.

(2). Ibid, p 39.

فيها مخارج عدة ذات بعد براغماتي وإن كانت تتأطر ببعد شرعي ديني.
ويتضح هذا الفهم المعمق من قبله لنصوص الغزالي سواء في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد أو المستظهري، بقوله ((ولهذا السبب كانت ضرورة الإمامة وضرورة الحديث عن مؤهلات وواجبات الإمام أو الخليفة مبررة في مصطلحات مثالية غالباً في كتابيه، على الرغم من أن الغزالي كان أقل دقة في مطالباته للخليفة في كتاب المستظهري، والإمامة ضرورية لما فيها من الفوائد ودفع المضار في الدنيا(٤٩)، وهو منصب ضروري لحياة المسلم، طالب به إجماع المسلمين بعد وفاة النبي محمد، ....وفي الحقيقة أن النظام السليم للدين ممكن فقط من خلال النظام السليم للعالَم والذي بدوره متوقف على الإمام المطاع))(٥٠).

أن الغزالي في كتبه الآنفة الذكر قد استبدل ألفاظاً ومصطلحات سياسية كانت مستقرة في مؤلفات ونصوص فقهاء السياسية المسلمين إلى زمانه، من أمثال الماوردي والجويني والبغدادي وغيرهم، بمصطلحات وألفاظ تتناسب مع الواقع السياسي زمانه، وما ظهر من عبارات التفخيم لدى أمراء السلاجقة زمن الدولة العباسية باعتبارهم سلاطين وأمراء

---

(٣). يراجع، الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مصدر سبق ذكره، ص٢١٣.

(1).See. E,I,J, Rosenthal, Political Thought In Medieval Islam, P39.

يتحكمون بفاعلية ونفوذ في مقدرات تلك الدولة، مما يعني بنظرنا أن الواقعة السياسية هي التي تفرض على المفكر في زمانه وحينه أن يتعامل معها بحذق ودراية وتنظير يتناسب مع ما تطرحه من ألفاظ ومصطلحات، فيتبناها ذلك المفكر، والغزالي السياسي كان واعياً لذلك بشدة.

ومن هذه المصطلحات التي ظهرت في مؤلفات الغزالي السياسي، مصطلح (السلطان)، لتحل محل كلمة (إمام) في بعض نصوصه، ذلك أن كلمة إمام ذات بعد دلالي معروف عند مفكري الإسلام السياسيين، ويقصد الغزالي بالسلطان (السلطة، القوة)، وليس رجل السلطة، الحاكم، وهو واضح في الحديث النبوي الذي يقتبسه تعزيزاً لقوله: إنّ الدين والملك توءمان، ولهذا قيل: الدين أس والسلطان حارس، وما لا أس له فمهدوم وما لا حارس له فضائع(٥١).

---

(٢). يراجع، الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، القاهرة، ص٦٣، بقوله: الدين والملك توأمان مثل أخوين ولدا من بطن واحد، فيجب أن يهتم ويجتنب الهوى والبدعة والمنكر والشبهة وكل ما يرجع بنقصان الشرع. ويرد ذات النص في كتاب الاقتصاد في الاعتقاد، (نشرة عادل العوا) ص٢١٤، بقوله: الدين والسلطان توأمان، وكتاب التبر المسبوك عنوانه الأصلي نصيحة الملوك هو من كتب المرايا والنصائح للخلفاء، وهو مؤلف بالفارسية، وتم نقله

إن روزنتال في معالجته لمصطلح السلطان عند الغزالـــي، اســتعمله بأكثر من معنى ودلالة، فمرة استعمل لفظة Authority، التـــي تعنـــي السلطة الفكرية والروحية والدينية على الإنسان، وأخرى استعمل لفظـــة Power، التي تعني القوة السياسية والنفوذ السلطوي الحكومي(٥٢). وهذا التمييز من قبل روزنتال يدل من وجهة نظرنا على فهم عميق لمـــدلول المصطلح وطريقة تداوله في داخل النسق الفكري عند الغزالي.

وبصدد تقويم روزنتال لفكر الغزالي السياسي، لاسيما فـــي موضـــع مؤهلات الإمام (الخليفة)، التي يعتبرها الغزالي فكرة ضرورية، ولاسيما في مسألة الجهاد، أن هناك اختلافاً جزئياً مع الماوردي، بسبب المنصب السياسي العام والحالة الخاصة للخليفة المستظهر، فيقول((فالقدرة علـــى إعلان حالة الجهاد تكون مشترطة بإحلال النجدة والشجاعة، وتعتبر هذه

إلى العربية من قبل علي بن مبارك بن موهوب للاتابك ألب قلج في الموصل المتوفي سنة ٥٩٥هـ/١١٩٩م، يراجع، د. عبد الرحمن بدوي، مؤلفات الغزالي، القاهرة، ص١٨٤، والملك يقوم محل السلطان وفيه، يراجع، كتاب المستظهري، نشرة جولدزيهر ، ليدن ١٩١٦.

(3).See. E,I,J, Rosenthal, Political Thought In Medieval Islam, P40.

دوماً واحدة من الواجبات الرئيسة للخليفة، لكن الغزالي واجه حالة الخليفة الشاب والسيد السلجوقي المتنفذ، شارحاً سبب غياب هذه القدرة عند المستظهر بالإشارة إلى شوكة وقوة وتمكن السلاجقة الذين يضمنون النجدة المطلوبة من الخليفة، وهو لا يريد أن يفكر بهم حكاماً مستقلين ولكن خدماً موالين للخليفة))(٥٣).

أما في مسألة علم واجتهاد الخليفة، فإن الغزالي يناقش هذه الخصلة بتفصيل مهم في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد (ص٢١٦)، من منطلق كونه فقيهاً وأصولياً وفيلسوفاً مطلعاً بعمق على كل النتاج الفقهي والأصولي والفلسفي في السياسة وما حولها إلى زمانه، ومضيفاً إلى ذلك عبقريته الخاصة وواقعه المعاش، وما يعكسه هذا الواقع من إشكالات لا يمكن تجاوزها، يقول الغزالي ((فإن قيل: فإن كان مقصود الخليفة حصول ذي رأي مطاع يجمع شتات الآراء ويمنع الخلق من المحاربة والقتال ويحملهم على مصالح المعاش والمعاد، فلو انتهض لهذا الأمر من فيه الشروط كلها سوى شرط القضاء (الاجتهاد) لكنه مع ذلك يراجع العلماء ويعمل بقولهم فماذا ترون فيه؟،أيجب خلعه ومخالفته أم تجب طاعته؟، قلنا: وإن لم يكن ذلك إلا بتحريك قتال وجبت طاعته وحكم بإمامته، لأن ما يفوتنا من المصارفة بين كونه عالماً بنفسه أو مستفتياً من غيره دون

---

(1). Ibid, p40.

ما يفوتنا بتقليد غيره، إذا افتقرنا إلى تهيج فتنة لا نــدري عاقبتهــا،...،
وزيادة صفة العلم إنما تراعى مزية تتمة للمصالح فلا يجوز أن يعطــل
أصل المصالح في التشوق إلى مزاياها وتكملاتها)).

إن هذا النص الطويل من كتاب الاقتصاد والاعتقاد يرى فيه روزنتال
منطلقاً لفهم خاص عند الغزالي مفاده أن الخليفة ((في القضايا ذات القوة
المؤثرة يعتمد على الأقوى، أي السلاجقة، أما في قضايا فن الحكــم، أي
إدارة شؤون الدولة فنجده يتكل على حكمة وزيره، ...، لذلك فالنصيحة
للخليفة هو أن يستشير علماؤه ويعمل على وفق مشورتهم، ومعنى ذلــك
أن المقلِد الذي يثق بسلطة الآخرين يكون مؤهلاً بشكل أفضل))(٥٤).

والتقليد يعني هنا الاعتماد على المرجعيات والسلطات الــسابقة فـــي
الحكم، لأن بالرجوع إليها يمنع حدوث الفتن والاضطرابات الناتجة مــن
خلع الخليفة،، ويشجع على الاستقرار والأمن.

---

(2).Ibid, p40.

وإلى جانب مزية أو صفة العلم للخليفة، يضع الغزالي خصال أخرى، على الخليفة أن يتحلى بها، ومنها: الورع والكفاية(٥٥) مع زيـادة نسب القرشية، وهذا الشرط الأخير يرى فيه الغزالي أنه شرط سمع عن النبي (صلى الله عليه وسلم)، في حين يسقط هذا الشرط الإمام أبي الحـرمين الجويني والعلامة عبد الرحمن بن خلدون.

إن هذه الشروط التي وضعها الغزالي بحسب وجهة نظر روزنتـال، إنما سببها إجبار الخليفة العباسي المستظهر على دراسة الشريعة والتمعن فيها، ((لأنه يستطيع من خلالها أن يحصل على طاعـة أتباعـه فقـط، ليعيش ويحكم وفقاً لتعاليم الشريعة، وهو ما يتوقعه المرء من خليفة مسلم في الحكم، أن نصيحة كهذه مأخوذة من كتاب مرايا الأمـراء (=التبـر المسبوك)، ومن الرسائل الأخلاقية، ولا يشكل الغزالي حالة استثنائية في ذلك، ولكون الإمامة تستند إلى مبدأ العدل، وهو الشكل الأسمى للعبـادة، ولعبادة الرب،...، وتشكل المعرفة (العلم) وتطبيـق الـشريعة دلـيلان

---

(١). يراجع، الغزالي، المستظهري (جولدزيهر)، ص٨٣، ويقارن، الاقتصاد في الاعتقاد، مصدر سبق ذكره، ص٢١٥.

أكيدان للخليفة في منصبه هذا، فالعلم والعبادة (الورع) تـصمنا النظـام السليم للدين))[٥٦].

يحيلنا هذا التحليل لروزنتال إلى ان الغزالي في كتّابيه التبر المسبوك في نصيحة الملوك والاقتصاد في الاعتقاد، يرى في الخليفة (ظل الله في الأرض)، يقول في كتابه التبر المسبوك، ص٥٤، ((ينبغي أن يعلـم أن من أعطاه الله درجة الملوك وجعله ظله في أرضه، فغنه يجـب علـى الخلق محبته، ويلزمهم متابعته وطاعتـه، ولا يجـوز لهـم معـصيته ومنازعته،..، فينبغي كل من أتاه الله الدين أن يحب الملوك والسلاطين، وان يطيعهم، والسلطان العادل من عدل بين العباد، وحذر مـن الجـور والفساد)). ويتكرر هذا القول في كتابه المستظهري، ص٩٢، والاقتصاد في الاعتقاد، ص٢١٥.

فضلاً عن ذلك، يرى روزنتال ((ان الغزالي يذهب إلى وجوب تقييد الخليفة بالواجبات الدينية، وهو مُلزم أن يوجـه تفكيـره نحـو دراسـة الشريعة، وأن يمارس القيم الدينية من إحسان وشفقة وعطف باعتبـاره

---

(2).See. E,I,J, Rosenthal, Political Thought In Medieval Islam, P41.

ويستغرب روزنتال من ان الغزالي يوظف لقب خليفة النبي، ويجعله خليفة الله على البشرية جمعاء.

خليفة الله، ولهذا السبب يشدد الغزالي في الطرف الثالث من فصل الإمامة في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد، على شرح للعقيدة مع الإيمان بالخلفاء والصحابة، ونبذ السب والشتم للناس بحقهم))(٥٧). ويبدو أن هذا الأمر قد أخذ مداه عند الغزالي في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد، بتخصيص محلاً مهماً في هذا الكتاب لمعالجة مشكلة سياسية دينية، تتصل بالخلفاء الراشدين والصحابة، إذ يعقد فقرة مهمة حول موقف الناس من هذا الأمر، وينصح الخليفة والسلطان بأخذ هذا الأمر محمل الجد، يقول الغزالي((إنهم في إسراف في أطراف، فمن مبالغ في الثناء يدعي العصمة للأئمة، ومنهم متهجم على الطعن بطلق اللسان بذم الصحابة (معاوية على سبيل المثال)، فلا تكونن من الفريقين واسلك طريق الاقتصاد في الاعتقاد، واعلم أن كتاب الله مشتمل على الثناء على المهاجرين والأنصار وتواترت الأخبار بتزكية النبي صلى الله عليه وسلم إياهم بألفاظ مختلفة،...،فينبغي أن تستصحب هذا الاعتقاد في حقهم ولا تسيء الظن بهم كما يحكي عن أحوال تخالف مقتضى حسن الظن))(٥٨).

---

(1). Ibid, P41.

(٢). يراجع، الاقتصاد في الاعتقاد، ص٢١٨.

(٣). يراجع، المستظهري، نشرة عبد الرحمن بدوي، القاهرة ١٩٦٤، ص١٩٥.

ومن جهة أخرى ينصح الغزالي الخليفة والسلطان أن يضع نصب عينيه الإطلاع على نصوص وأقوال الأنبياء السابقين على النبي محمد صلى الله عليه وسلم، من أمثال موسى بن عمران وعيسى بن مريم وغيرهم، وملوك الفرس وحكماء اليونان(٥٩)، كذلك ينصح الغزالي الخليفة أو السلطان أن يكون متعطشاً إلى نصيحة علماء الدين ومتعظاً بمواعظ الخلفاء الراشدين ومتصفحاً في مواعظ مشايخ الدين للأمراء المنقرضين(٦٠).

وفي تقويم جد مهم لروزنتال حول اجتهاد فقهي سياسي للغزالي، في مسألة تنصيب أو اختيار الخليفة، يستعمل روزنتال اللفظة الأجنبية (Cynicism)، والتي تعني بالعربية عدة معاني منها المذهب الكلبي، ذلك المذهب الذي يرى إقامة تعارض بين القانون أو الناموس والطبيعة التي كان هؤلاء الفلاسفة يدعون الرجوع إليها، مما يعني أن هذه اللفظة تعطي معنىً إزدرائياً قبيحاً في الغالب، أي ازدراء واحتقار الموافقات

---

(٤). المصدر السابق، ص٢١٢. كذلك ص٢٢٠.

(٥). يراجع، حول معنى هذه اللفظة، أندريه لالاند، موسوعة الفلاسفة، ترجمة خليل أحمد خليل، ط١، بيروت ١٩٩٦، ج١، ص٢٤٢.

والمواضعات الاجتماعية، ومواضعات الرأي العام، وحتــى الأخــلاق المسلّم بها عموماً سواء في الأعمال أم في التعبير عن الآراء[٦١].

وإذا ما عدنا إلى نص الغزالي الذي استنتج منه روزنتال هذا الحكـم على فكر الغزالي السياسي وانه فكر براغماتي عملي يتحــرك ضــمن معطيات الواقع والقوى المتحكمة فيه، مع مواربــة مفــضوحة لحكــام عصره من السلاجقة ذوي النفوذ الفعلي والــسلطان القــوي. وغــض الطرف عن رأي الجماعة من العلماء والفقهاء وأهل الحل والعقــد فــي زمانهم في اختيار الخليفة، نجد هذا النص مؤشر في كتابه إحياء علــوم الدين (ج٢، ص،١٢٤) و(كتابه الاقتصاد في الاعتقاد، ص٢١٥)، يقول الغزالي بصدد ذلك ما نصه ((لربما اجتمعت جماعة في ذلك الوقت في صفة القرشية فمن نختار منهم؟؟فيجيب قائلاً: لا بد من وجود خاصــية أخرى تميزه، وهي: يكون توليه أو التفويض له بالولاية من غيره، فإنما يتعين للإمامة مهما وجدت التولية في حقه على الخــصوص مــن دون غيره، ويكون هذا التعيين للخليفة من طرائق ثلاثة هي: إما من تنصيص من جهة النبي، إما التنصيص من جهة إمام العصر،....، وإما التفويض من رجل ذي شوكة يقتضي انقياده وتفويضه متابعة الآخرين ومبادرتهم إلى المبايعة)). وهنا يعطي الغزالي لصاحب الشوكة والسلطان الفعلــي

الذي هو ليس بنبي ولا إمام مطاع، بل هو سلطان وحـــاكم فعلـــي هـــو السلطان السلجوقي هذه المزية في تعيين الخليفة، بقوله((وذلك قد يـــسلم في بعض الأعصار لشخص واحد مرموق في نفسه مرزوق بالمتابعـــة مسؤول على الكافة، ففي بيعته وتفويضه كفاية عن تفويض غيـــره، لأن المقصود أن يجتمع شتات الآراء لشخص مطاع وقد صار هـــذا الإمـــام بمبايعة هذا المطاع مطاعاً))[٦٢].

ومع ذلك كله، يبدو الغزالي بحسب قراءة روزنتال لنـــصه الـــسالف أعلاه ((متخوفاً جداً من الغياب المطلق للـــشروط الـــضرورية للخليفـــة المتمتع بفعالية تامة، وأن الإمامة في عصره باتت رياءً حقيقيـــاً، وهـــذا الشيء يعترف به في كتابه إحياء علوم الدين، عندما يصرح أن الخليفـــة العباسي هو الممثل الشرعي لمنصب الإمامة وفقاً للعقد، وبذلك يتحمـــل المسؤولية الملقاة على عاتقه، وإن كانت وظيفـــة الحكومـــة يقـــوم بهـــا السلاطين الذين يقدمون الولاء له، فالحكومة بيد أولئك المسندون بـــالقوة العسكرية،... فطالما أن سلطة الخليفة معترف بها، فالحكومة شـــرعية، وإذا ما أعلن أن هذه الحكومة القائمة على القوة العسكرية المتوحشة هي حكومة غير شرعية، فإن البديل هو الفوضى وانعدام القانون،.....، عندها لا يكون هناك مجالاً من خلع السلطان المستبد، إذّ أنه يكون من الصعب

---

(١). يراجع، الاقتصاد في الاعتقاد، ص٢١٦، ويتكرر هذا المعنى في كتابه المستظهري (نشرة بدوي)، ص١٧٦.

جداً خلعه حينما يكون الجيش بيده، وستكون النتيجة الوحيدة هي الفوضى وعدم الاستقرار، لذا يجب الحفاظ على النظام ومصلحة الدولة))(٦٣).

ومن جهتي أرى أن نص الغزالي يبرر وجود حاكم مستبد طاغي مع وجود خليفة ضعيف، لأن في وجوده يتحقق الأمن و ويقام المعاش وغير ذلك من مصالح الناس، إذ إن فقدان النظام يؤدي إلى الفوضى، ولهذا فوجود هكذا حاكم خير من وجود الفوضى بأي شكل من الأشكال.

فضلاً عن ذلك كله، يرى الغزالي أن افتقار لخليفة للاجتهاد لا يوجب خلعه ويجب تركه في السلطة وتقديم الفروض والطاعة له، ولذلك نجد بهذه المناسبة الغزالي يتغافل عن عمد الإشارة إلى الآية ٦٢، من سورة النساء، بقوله تعالى: ((فَكَيْفَ إِذَا أَصَابَتْهُم مُّصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ثُمَّ جَآؤُوكَ يَحْلِفُونَ بِاللّهِ إِنْ أَرَدْنَا إِلاَّ إِحْسَانًا وَتَوْفِيقًا)). ويستبدل محلها

---

(2).See. E,I,J, Rosenthal, Political Thought In Medieval Islam, P42.

ويقارن، المستظهري (نشرة بدوي)، ص١٦٨، الباب التاسع المخصص في إقامة البراهين الشرعية على ان الإمام القائم بالحق الواجب على الخلق ...هو الإمام المستظهر بالله.

أحاديث نبوية شريفة تدعو إلى طاعة الخليفة وأولي الأمر الذين اغتصبوا السلطة ويتمتعون بسيطرة فعّالة على الحكم(٦٤).

خاتمة- مما تقدم، نستطيع القول، أن المستشرق إرفن روزنتال قد قدم قراءة تأريخية نصية لفكر الغزالي السياسي، وأعطى أحكاماً علمية ذات قيمة في قراءته لنصوص مؤلفات الغزالي التي عالجت موضوع الخلافة والإمامة وشكل الحكومة وعلاقة الخليفة بالسلطان، وربط ذلك كله بسياق تأريخ إنتاج النص والعوامل الفاعلة والمؤثرة فيه من حيث اختيار الألفاظ والمصطلحات والأحكام المستندة إلى فكر الغزالي نفسه. وأظن أن روزنتال لم يتعامل مع الغزالي بحسب ما وجدت من أحكامه تعاملاً أيدلوجياً مؤطراً بأحكام مسبقة عن أصالة فكر الغزالي في هذا الجانب وربطه بمؤثرات يونانية أو فارسية او غيرها، فلقد ظهر الغزالي عنده فقيهاً إسلامياً أصيلاً يتحرك ضمن نطاق الشريعة الإسلامية مع إبداع فكري خاص به فرضته عليه الظروف السياسية والاجتماعية مع عمق في تفكيره. وغن كانت مرجعيات الغزالي في غير هذا الجانب فيها حضوراً لفكر وفلسفة الآخر.

---

(1). Ibid, p43.

نظريـــة المعرفـــة عند الغزالي

الأستاذ الدكتورة:فضيلة عباس مطلك

كلية الآداب / جامعة بغداد

المقدمـــة:

الغزالي فيلسوف إذا أردنـــا أن نـــصفه فـــي صـــف الفلاســـفة وفقيـــه في صف الفقهـــاء ومـــتكلم فـــي صـــف المتكلمـــين ومتـــصوف فـــي صف المتصوفة. هذه التقلبـــات عنـــد الغزالـــي يجعـــل المـــرء يقـــف طويلا أمام هذه الشخصية الجامعة لكـــل ألـــوان المعرفـــة ثـــم تجعـــل الباحث يتساءل لماذا كل هذا التقلـــب. حـــسب رأي المتواضـــع وقـــد أكون مخطئة إلا انـــه رأي، اطرحـــه حـــسب المعلومـــات المتـــوفرة لديّ بعد قراءتي فكتـــب الغزالـــي ومعرفتـــي لـــسير حياتـــه الفكريـــة فإنني أجد أن المناخ والبيئة والظـــرف الـــسياسي لـــه الأثـــر الكبيـــر للتركيز علـــى ســـير حياتـــه الفكريـــة والعلميـــة أراد لـــه الوالـــد أن يكون فقيها هذا العامل له الأثر الأكبـــر فـــي نفـــس الغزالـــي فـــاطلع على العلوم الفقهية لصديق للوالـــد وبعـــد وفـــاة والـــده اطلـــع علـــى المدارس الكلامية التي لها المكانـــة الكبـــرى فـــي المجتمـــع والحيـــاة الثقافية فكان متكلما بعد اطلاعه على المـــشكلات التـــي كـــان يعـــاني منهـــا المتكلمـــين ثـــم الوقـــوف علـــى أمهـــات الكتـــب للمتكلمـــين

واتصاله بالشخصيات الكلامية وأصبح واحد منهم إلا أن ذلك لم يرق له حيث انتقل الى لون آخر من المعرفة إلا وهو الولوج في الفلسفة واطلاعه على مشكلات الفلسفة ومعرفة أصولها اليونانية والاطلاع على ما قدمه الفلاسفة المسلمين وأطروحاتهم في معالجة المشكلات المهمة وأهمها مشكلة العلم الإلهي والمعاد إن كان جسماني أم روحاني ومشكلة الخلق من عدم إلا أن الواضح إن كل هذه الألوان من المعرفة لم ترق له فتركها ودخل لونا آخر فضله وكان اقرب الى نفسه من غيره إلا وهو المعرفة الصوفية وهذا الأخير يوضحه لنا كتابه المنقذ من الضلال.

نظرية المعرفة:

والآن لنتحدث قليلا عن المعرفة بشكل عام، ونقول ما هي:

تعريف عام: هي احد فروع الفلسفة تبحث في أصل وبنية مناهج المعرفة، وهي تطرح تساؤلات عدة مثل: كيف تعرف وهل لمعرفتنا حدود وما درجة موثوقية المعرفة فهي إجمالاً تفسير المعرفة [1] ونظرية المعرفة عند الفيلسوف هي رأيه في تفسير المعرفة أيا كانت حقيقة المعرفة [2] أما مباحث نظرية المعرفة فهي تبحث في وسائل معرفتنا للعالم الخارجي من حس وعقل بل هي تبحث في الاتجاهات الشكية والصوفية والحدسية[3] . ومن الممكن أن نوضح أهم الاتجاهات الرئيسة في نظرية المعرفة:

١. المذهب العقلي:

يعتمد القول بوجود مبادئ عقلية بديهية تتميز بالضرورة والشمول حيث أن العقل هو المصدر للمعرفة الحقيقية وهي قوة نظرية في الإنسان والغزالي في تعطشه الى دخول أنواع المعرفة حيث انه كان يبحث عن اليقين في كل أمر والوقوف على حقيقة الأشياء من هنا فقد اقبل على كل شيء بعين الملاحظة والنقد والوقوف على حقيقة الأشياء لان التعطش الى إدراك حقائق الأمور كان عنده غريزة وفطرة . أما تعريفه للفطرة الأصلية : هي الحالة التي يكون فيها الإنسان مجردا من العقائد الوراثية والآراء التلفيقية وان التقليد ما يأخذه الأبناء عن

الوالدين ومحيطه الذي يعيش فيه وهذا طريق العوام «الجمهور» أما طلبة العلم الذين عليهم النظر والاستدلال والبحث الحر والاستقلال الفكري والسعي الى معرفة الحقيقة .

٢. المذهب التجريبي :

ويقوم على أن العقل يولد صفحة بيضاء وانه ليس في العقل شيء إلا وقد سبق إدراكه بالحسي أولا وهذه قاعدة التجريبي إلا أن الغزالي يقص علينا قصته في الأزمة التي بينها في كتابه «المنقذ» وكيف انه سلم بالمحسوسات والضروريات إلا انه سرعان ما جاء حاكم العقل وكذبها فأبطلها .

المذهب النقدي :

ويقوم على القول بان مصدر المعرفة هو العقل والحس معا إلا أن الغزالي شك في الحس وشك في العقل حيث يرى انه لعل وراء العقل حاكما آخر وهكذا ينتقل الغزالي من لون الى آخر الى أن استقر به الأمر في الكشف وكان غرضه وديدنه هو إسقاط كل ما له علاقة في الحس والعقل كي يصل الى غايته وهو الكشف أو المشاهدة وهذا الذي استقر عليه الآخر وهو الذي وصف نفسه فيه يمكن أن تطرأ عليك حالة

تكون نسبتها الـــى يقــضتك كنـــسبة يقــضتك الـــى منامــك وتكــون يقضتك نوما بالنسبة لها ولعــل تلــك الحالـــة مـــا يدعيـــه المتــصوفة أنها حالتهم [٤] ويستمر الغزالي بوصفه لحالتـــه هــذه فـــي صـــفحات كثيرة من المنقذ بعد شفائه مـــن حالـــة الـــشك وبعــد أن عـــادت لـــه صحته ورجعت الـــضروريات العقليـــة مقبولـــة موثوقـــا بهـــا علـــى امن ويقين ولم يكن ذلك بـــنظم دليـــل أو تركيـــب كـــلام بـــل بنـــور قذفه الله في الصدر ذلــك النـــور هـــو مفتـــاح المعـــارف [٥] . ولـــم يكن شك الغزالي هنـــا كـــشك «ديكـــارت» ذلـــك لان الغزالـــي شـــك في كل شيء أما «ديكارت» فانـــه فـــرض الـــشك فـــي كـــل شـــيء اهتدى ديكات بعدها الى الحقيقة التـــي لا يـــسعه الـــشك فيهـــا وهـــي حقيقة وجـــوده لأنـــه يفكـــر ولان التفكيـــر لا يكـــون بغيـــر موجـــود ويعيد بناء معارفـــه كلهـــا علـــى هـــذه الحقيقـــة البديهيـــة التـــي لـــم يتسرب إليها بينما يخرج الغزالـــي مـــن شـــكه بعـــون مـــن الخـــارج بذلك النور الذي قذفه الله فـــي صـــدره فـــالغزالي إذن لا يتبـــع لونـــا محددا من ألوان المعرفة بـــل طرقهـــا جميعـــا وكانـــت غايتـــه مـــن وراء ذلك كله الوصول الى اليقين فـــي كـــل أمـــر والوقـــوف علـــى حقيقة الأشياء حيـــث قـــال «ولـــم أزل فـــي عنفـــوان شـــبابي وقبـــل بلوغي العشرين الى الآن وقد أنـــاف الـــسن علـــى الخمـــسين اقـــتحم لجة هذا البحر العميق أتوغل فـــي كـــل مظلمـــة وأتهجـــم علـــى كـــل مشكلة واقتحم كل ورطة وأتفحـــص عقيـــدة كـــل فرقـــة واستكـــشف أسرار كل مذهب وطائفة لأميز بـــين كـــل محـــق ومبطـــل ومتفـــنن ومبتدع لا أغـــادر باطنيـــا إلا واحـــب أن اطلـــع علـــى بطانتـــه ولا

ظاهريا وأريد أن اعلم واصل ظهارته ولا فلسفيا إلا واقصد الوقوف على كنه فلسفته ولا متكلما إلا واجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ولا صوفيا إلا واحرص على العثور على سر صفويته ولا متعبد إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته ولا زنديقا معطلا إلا وأتجسس وراءه لمعرفة أسباب جرأته في تعطيله وزندقته » [٦] . أن رجلا هذا دأبه وديدنه لا يقبل على كل شيء بل انه لاحظ أول ما لاحظ أن كثير ا من الأمور من طريقه التقليد وهذا ما لخصه بالحديث المروي عن الرسول ﷺ «كل مولود يولد على الفطرة وأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه» [٧] هذا ما يأخذه بالتقليد أما ما يأخذه بالفطرة وهذا يعرفه في أول ميزان العمل بأنها الحالة التي يكون فيها الإنسان مجردا من العقائد الوراثية والآراء التلفيقية واهم ما توصل إليه الغزالي في هذه المرحلة من مراحل حياته هو التحرر من روابط التقليد والتقاليد الموروثة العارضة بتقاليد الوالدين والأساتذة لأنه رأي إيثار تقليد على تقليد وهم وحمق وضلال وتخريف وراح يحاول التمييز بين هذه التقليدات وأولها تلقينات وسعي الى معرفة حقيقة العلم ما هي – حيث انه يتحدث في الفيصل عن التصديق فهو يتولى « التصديق إنما يتطرق الخبر بل الى المخبر وحقيقته الاعتراف بوجود ما اخبره الرسول ﷺ عن وجوده إلا أن للوجود خمس مراتب وهي حسب رأيه : حسي ، خيالي ، عقلي ، ذاتي ، شبهي [٨] ». ويوضح كل واحد من هذه المراتب ثم يكمل كلامه عن

التصديق وأحواله ذلك لـيحكم النتـائج التـي يريـد الوصـول اليهـا والتي هي غايته ألا وهي المعرفـة الكـشفية ولهـذا يكـون الغزالـي صاحب مشروع لهدم أنواع المعرفة لكـي يـصل الـى غايتـه لكـن الهدم الذي اتبعـه لغـرض البنـاء إلا وهـو وضـع الـسبل لإقامـة معرفة حسب رأيه يقينية ألا وهـي المعرفـة الكـشفية المعـروف أن هذه المعرفة طريقها الزهد والولوج فـي طريـق العبـادات وتحقيـق العلم والعمل الذي وضحه في كتابـه إحيـاء علـوم الـدين وتطهيـر النفس من كل ما قـد يلحقهـا مـن بـراثن الجـسد ومتابعـه وبهـذا يكون قد حصل على غايتـه المنـشودة ألا وهـو الكـشف الربـاني .
والآن نوضح كل مراتب الوجود :

١. **الذاتي** : هو الوجود الحقيقـي الثابـت خـارج الحـس والعقـل ولكي يأخذ الحس والعقل عنه صورة فيسمي أخذه إدراك .

٢. **الحسي** : وهو مـا يتمثـل فـي القـوة الباصـرة مـن العـين محالا وجود له خارج العين فيكـون موجـود فـي الحـس ويخـتص به الحاس ولا يشاركه غيره كمـا يـشاهده النـائم بـل كمـا يـشاهده المريض المتيقظ «قد تتمثل له صـورة لا وجـود لهـا خـارج حـسه حتى يشاهدها كما يشاهد سـائر الموجـودات الخارجيـة عـن حـسه بل قد تتمثل للأنبياء والأولياء في اليقظـة والـصحة صـورة جميلـة محاكيه لجواهر الملائكة وينتهـي إلـيهم الـوحي والإلهـام فيتلقـون من أمر الغيب في اليقظة ما يتلقاه غيـرهم فـي النـوم وذلـك لـشدة صفاء بـاطنهم [٩] وانـي لأرى أن موضـوع الـصفاء الـذي يـدعو

إليه كل المتصوفة والغزالي واحد منهم هـي العزلـة والخلـوة التـي يقوم المتصوف بـه ذاتـه ليتلقـى منهـا النـور الربـاني ، الكـشف والحصول على الحقيقة التي يبتغيها من هنـا يؤسـس لمـا يريـد أن يطرحه ويصل إليه في مرحلته القادمة .

الوجود الخيالي :

هو صورة هذه المحسوسات إذا غابـت عـن حـسك فانـك تقـدر على أن تختـرع فـي خيالـك صـورة خيـل أو فـرس وان كنـت مغمضا عينيك حتى كأنـك تـشاهد وهـو موجـود بكمـال صـورته في دماغك لا فـي الخـارج لكـن الخيـال لا يرسـم صـورة إلا إذا رآها في العالم الخارجي .

الوجود العقلي : وهـو أن يكـون للـشيء روح وحقيقـة ومعنـى فيتلقى العقل مجـرد معنـاه دون أن يثبـت صـورته فـي خيـال أو حس أو خارج كاليد مثلا فان لهـا صـورة محـسوسة متخيلـة ولهـا معنى هو حقيقتها وهي القدرة على الفعل والحراك .

الوجود الشبهي :

وهو أن يكون الشيء نفسه موجود ا لا بصورته ولا بحقيقته ولا في الخارج ولا في الحس ولا في الخيال ولا في العقل ولكن يكون الوجود شيئا أو يشبهه في خاصة من خواصه وصفة من صفاته ويتحدث عنه بوضوح في التأويلات ومثاله الغضب والشوق والفرح والصبر وغير ذلك [١٠] ويرى الغزالي إن ما نزل بدرجة من هذه الدرجات فهو من المصدقين «صاحب الشرع» وهو يقول ان كل فرقة متفقة على ذلك .

أحوال التصديق :

يميز الغزالي ثلاثة أحوال يصدق منها العقل ما يعرض عليه من حقائق الأحكام وهو اليقين والاعتقاد والظن .

الحالة الأولى : عبارة عن تصديق لم يبقَ معه مجال للشك يتيقن فيه العقل بأنه يعرف الحقيقة ويتيقن بان تيقنه صحيح لا يشوبه أدنى خطأ ولا إمكانية الخطأ أو الريب أن يتيقن ويقطع به وينضاف إليه قطع ثاني وهو أن يقطع بان قطعها صحيح ويتيقن بان يعينها فيه لا يمكن أم يكون به سهو ولا غلط [١١] وهذا اليقين يقيده البرهان الحقيقي «أن لا يتصور تغيره ويكون ذلك بحسب مقدمات البرهان فإنها تكون يقينية أبدية لا تستحيل بحسب ولا تتغير أبدا فالنتيجة الحاصلة منها أيضا تكون يقينية

والعلم واليقين هو أن يتصرف أن الشيء يصفه كذا مقترنا بالتصديق بان لا يمكن أن يكون كذا » [١٢] وهذا التصديق اليقيني لا يستطيع اخذ نقضه أو تكذيبه من دون أن يتناقض ذاته فيرتاح حينئذ العقل الى معرفة العقل ولم يحس بدافع الاستزادة من الأدلة والبراهين هذا الدافع الذي يتم عن نقض في المعرفة وعدم اكتمالها فمحل المعرفة الأخير هو وضوحها الموضوعي والشعور إزاءها برد اليقين وقراره .

الحالة الثانية : تسمى اعتقادا لان العقل يصدق فيها شيئا دون أن يدرك إمكانية وجود نقيضه أو وجوده فعلا إذا ما أدرك هذا النقيض خالجه الشك في تصديقه من غير أن يحمله على تغيير رأيه [١٣] فيظل العقل متمسكا به .

الحالة الثالثة : يكون في هذه الحالة حالة الظن مستعيدا الاعتبار ما يناقض تصديقه ومقبولة عنده وهكذا يستطيع العقل ظنه وتكميله فلا يزال يترقى قليلاً الى أن ينقلب الظن علما [١٤] وينشأ العلم الضروري إذا ألفنا برهانا من مقدمات يقينية وراعينا شروط صورة التأليف تأتي النتيجة ضرورية يقينية يجوز الثقة بها .

فما هي المعرفة اليقينية لدى الغزالي – سؤال يمكن طرحه والإجابة عليه من تنقل الغزالي ببين الألوان المختلفة من المعارف واستقراره في النهاية بالمعرفة الكشفية بإسقاطه المعرفة العقلية والحسية وشك في كل شيء وتأزمت حاله الى

أن هداه الله الى اليقين «الإلهام» وهـو النـور الـذي قذفـه الله فـي الصدر فنفذ الـى القلـب فـانتهى الأمـر عنـده بالكـشف الربـاني «التصوف» الذي استقر في قلبـه وأخـذت المعرفـة تتكـشف أمامـه انكشافا ومع ذلك فقد رضـي الغزالـي بالـضرورة العقليـة كميـزان وهو يرى ان نسبة العقل الفعـال الـى نفوسـنا نـسبة الـشمس الـى أبصارنا فالحركات والتـأملات حركـات معـدة للـنفس نحـو قبـول الفيض كما ان الحدود الوسـطى معـدة بنحـو اشـد تأكيـد القبـول النتيجة وان كان الأول علـى سـبيل الثـاني والثـاني علـى سـبيل الثالث فتكون النفس الناطقـة إذا وقعـت لهـا نـسبه مـا الـى هـذه الصورة بتوسط إشراق العقل الفعال حـدث فيهـا شـيء مـن وجـه وليس من جنـسها مـن وجـه كمـا انـه إذا وقـع الـضوء علـى المعلومات فقد فصل في البصر التـرابيس علـى جملتهـا مـن كـل وجه [١٥] .

الخاتمـــة:

بعد أن اطلعنا على مـا قدمـه لنـا الغزالـي مـن رفـض لكـل أنواع المعرفة توصلنا الى ان الغزالي وقـع فـي الـشك الـذي شـك فيه الغزالي في كل شيء بينمـا المعـروف عـن ديكـارت صـاحب المذهب الشكي انه فرض الـشك فـي كـل شـيء اهتـدى ديكـارت بعده الى الحقيقة التي لا يـسعه الـشك فيهـا وهـي حقيقـة وجـوده لأنه يفكر بينما الغزالي توصل الـى حقيقـة الكـشف الربـاني الـذي أنقذه مـن محنتـه ثـم ان الغزالـي هـدم أنـواع المعرفـة العقليـة

والحسية لكنه بني على أساسها المعرفة الكشفية فهو إذن هدم كي يبني وفكك كي يركب وليس ترك الأمور سائبة كما فعل بعض من قال بالتفكيكية من المحدثين . إذن الغزالي سبق هؤلاء بقرون ليتحدث عن التفكيك لكنه ايجابي .

الهوامش :

1. جودة، ناجي جودة، المعرفة الصوفية، عمان، ١٩٩٢: ص١٣ .
2. محمود، زكي نجيب، نظرية المعرفة، القاهرة، ١٩٦٩: ص ٨ .
3. الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق: جميل صليبا، دار الأندلس: ص ٨٥ .
4. الغزالي ، النقذ : ص ٨٥ – ٨٦ .
5. المصدر نفسه : ص ١٣ .
6. النشار علي سامي ، مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، دار المعارف ، ط٤ ، ١٩٧٨ : ص ١٢٧ .
7. الغزالي ، فيصل التفرقة بين الدين والزندقة: ص ٧٩.
8. المصدر نفسه، الفيصل : ص ٥٣.
9. الفيصل : ٥٤.
10. الفيصل : ص ٥٦ – ٥٧ – ٥٨.
11. الغزالي : القسطاس المستقيم، تحقيق: الأب فيكتور، بيروت، ١٩٥٩: ص ٤١.

١٢. الغزالـــي، معيـــار العلـــم، دار الأنـــدلس، ط٣، ١٩٨١: ص ١٥٩.

١٣. الغزالي، المستصفى : ص ٤٣ .

١٤. الغزالي، المستصفى : ص ٤٤ وكذلك المعيار :ص٥٢.

١٥. المرزوقي أبو يعرب ، مفهـوم الـسببية عنـد الغزالـي ، ط١ ، تونس ، ١٩٧٨ : ص ١٢ .

قراءة في التجربة الصوفية للغزالي

أ.م.د. نظلة أحمد الجبوري

رئيس باحثين / قسم الدراسات الفلسفية- بيت الحكمة

تقديم : ماهية التجربة الصوفية ..

تعرف التجربة في الفكر الصوفي بـــ (الحال) وهو سمو روحي يتصل به الصوفي بالله وبه يشرق له ويفيض عليه العلم اللّدني. لذا تعــدّ التجربة الصوفية (الحال) محور الحياة الصوفية كونها حالـــة الوجـــود الباطن، وضرباً من النشاط الروحي، وإنموذجاً خاصاً للنشاط الإنساني، وظاهرة من ظواهر روحانيته المتحفزة للتعبيرعن نفسها والإعلان عنها.

الأمر الذي يدل على كون التجربة الصوفية، من وجهة نظري، حالاً للإرادة الإنسانية ، كون الإرادة هي جوهر الإنسان لدى الصوفي، وعليه

تغدو الإرادة نقطة الإبتداء بها يثبت وجوده، ونقطة الإنتهاء إذ بها يصل الصوفي الى مبتغاه أي (الله)، لذا يكون تعبير الصوفي عن نفسه(أنا أريد إذن أنا موجود). هذا من جانب، ومن جانب آخر، فإن إقرار الصوفي بوجود الله، إمكان معرفته والوصول إليه أيضا، أما بالشهود له وأما بالفناء فيه أو بالإتحاد به.

على أن معرفة الله هي معرفة ذوقية وجدانية، تتحقق عبر قبس إلهي ينير القلب ، وهي معرفة فوق طور العقل، بمعنى إنها لا تخضع لمقولات العقل ولغته ومنطقه. ويعبر عنها بلغة منطقها الرمز والتأمل وعمادها الغموض إلاّ على من تذوق الحال الصوفي بعلامتيه؛ حالة الكشف حيث تنعدم فيها فاعلية العقل على حساب النشاط الروحي، والخرس أو الإستعصاء على التعبير حيث تنعدم فيها قدرة اللغة الإعتيادية للتعبير عن أعماق النفس ومعاناتها في درجة الكشف العليا، لغنى التجربة وثرائها وتعقيدها. مما يدل على ويثبت في الوقت نفسه ميل الصوفي الى الجانب النفسي الروحي الشعوري الوجداني في تجربته.

لذا توصف التجربة الصوفية بكونها تجربة شخصية، فردية حية، يعانيها، ويحياها فرد بعينه، عمادها المعرفة الذوقية والحب الإلهي، بعدما تدعم، وتعزز بأفكار وآراء مستمدة من فهم خاص للنص القرآني،

تسهم في تطوير السلوك، وتعميق الفكر، وإغناء المشاعر، بإبداع ذاتـــي ونهج خاص، وهو ما أعبر عنه بالتمثل المبدع للأفكار.

ولما تتخذ التجربة الصوفية توجهاً روحياً خالصاً ، وصولاً بمحو الحياة الشعورية الإرادي في الوقت الذي تتعدى بـــه حـــدود الزمـــان والمكان ، فتصبح غير خاضعة للقياس بالوقت ، طالما عبرت عن حالة شعورية وجدانية .

وتتجلى بوضوح في التجربة الصوفية ، الحاسة المدركة لله عـــزّ وجلّ إدراكاً ذوقياً وهي (القلب) بوصفها حاسة متعالية كونية ، متعاليـــة لتجاوزها حدود العالم الحسي وقيوده الى عالم تتمحي فيه صفات الذاتية الفردية كالأنا والـــ أي ياء الإضافة للمتكلم الجاعلة مـــن الفـــرد كائنـــاً محدوداً متناهياً ، وكونية لكونها تدرك الوجود في كليته وإطلاقه بـــرغم حجب الصفات المشخصة للأشياء . فبها يبلغ الصوفي الى أوج حياتـــه الروحية.

الى جانب كون التجربة الصوفية لا يمكن وصفها بأية عبارة ولا الإحاطة بها في عبارات ، برغم وجود أوصاف شخصية لتجارب ذاتية في الفكر الصوفي في الإسلام ، لأن مـــا يـــستعمل مـــن مـــصطلحات وعبارات وكلمات ، مع ما تتمتع به من قدرة عالية في التعبير وعمق في التحليل وما تؤديه من جمال الوصف وبلاغة اللغة ، لا تـــؤدي التعبيـــر

الدقيق عنها ، لذا وجدتُ من يسعى الى شرح وتفسير عباراته الصوفية ، أي يتخذ من التأليف طريقاً لإيضاح فكره وتنفيساً عن مشاعره وترويحاً عن نفسه ومعبراً بدقة التفسير والشرح عن تجربته ومعاناته .

ولذلك وصفتُ التجربة الصوفية ، بالمعاناة المباشـرة لتعـّرف الذات الفردية على الحق (الله) ، لما تصبو إليه من قيام وحدة بينها وبين ربها تؤدي الى زوال الحجب ، وزوال كل معاني الثنائية والكثرة بعـد إنسلاخها عن عالمها وتجاوزها مقولات العـالم المحـسوس المتنـاهي المحدود بحدود الزمان والمكان، على أن تحقق وحدة الذات الفردية مـع الله عزّ وجلّ غاية للتجربة الصوفية. (للتفصيلات ، ينظر : د. نظلـة أحمد الجبوري ، خصائص التجربة الصوفية في الإسلام ــ دراسة ونقد، ط١، بيت الحكمة ، بغداد ٢٠١١ ، ص ٧ ــ ٢٥)

المنحى الصوفي للغزالي ..

يعدّ الغزالي ممثلاً للتصوف السُنّي المنطلق من النظرة التوفيقية أو من المنهج بين الشريعة والحقيقة أو ممثلاً للتجربة الـصوفية الخالـصة القائمة على الربط بين الشريعة والحقيقة ، الشريعة المؤيدة للحقيقـة ، والحقيقة المقيدة بالشريعة ، ومضمونها الطابع الأخلاقي في تربية النفس وتهذيبها ، والمؤدية الى ظهور الأفكار المنظمة والنظريات المعمقة ذات البعد النظري ــ العملي (= العملي ــ النظـري) ، كمحاسـبة الـنفس

والمعرفة والفناء والبقاء والذكر ، مقترنة بالحب الإلهي منبثقة منه . إذ ظهر هذا الإتجاه الصوفي في القرن الثالث الهجري لدى الحارث المحاسبي (ت ٢٤٣هـ) وذي النون المصري (ت٢٤٥هـ) وسهل التُستري (ت٢٨٣هـ) وأبي الحسين النوري (ت٢٩٥هـ) والجنيد البغدادي (ت ٢٩٧هـ) وعبد الله الأنصاري الهروي (ت٤٨١هـ) ، وبلغ أوجه في القرن الخامس الهجري لدى أبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) بوصفه من أكابر متصوفة الإسلام ، الذي يرى الشريعة إسلوباً ونهجاً سلوكياً أخلاقياً يؤسس على ، وينطلق من التَمسك بالكتاب والسُنّة وفروض العبادة في تجربة الصوفي وحياته وسلوكه اليومي نحو القرب منه سبحانه .

يعدّ القرب من الله عزّ وجلّ مضمون التجربة الصوفية للغزالي جاعلاً من القلب ــ وهو سر من أسرار الله وموضع نظره ــ مرتكزه الى القرب ، بعد تصفيته وتطهيره مما يعلق به إلاّ من ذكر الله وإستشعار الخلوة مع الله ، مع الإستغراق في التأمل والتفكير . وعندها يسمو الغزالي بشعوره ، ونفسه عبر تجربته القلبية هذه ، نحو تحقيق الفناء الكامل (=الكلي) في الوحدانية ، بالوصول الى " درجة القرب الى الله بالإستغراق والفناء " (ينظر : عبد الأمير الأعسم ، الفيلسوف الغزالي ، ص ١٢٤ و١١٨ ــ ١٢٩ ؛ وقارن : كولدتسيهر ، العقيدة والشريعة ، ص١٥٧ ــ ١٦٠ ؛ ولمتابعة المنحى التطوري لفكرة الذكر

الصوفية إبتداءً بسهل التُستري وإنتهاءً بالغزالي مع الوقوف على التأثير المباشر للتستري في الغزالي بصددها ، ينظر : التستري ، تفسير القرآن ، ص ٣٩ و٨٧ و٩١ و١١٦ ، والغزالي ، أحياء علوم الـدين ، ج١ ، ص ٢٩٢ ــ ٣٠٣ ؛ ومحمد كمال ، من التراث الصوفي لـسهل ، ص ١٩٣ ــ ٢٠١ . وبشأن مفهوم الذكر في منظور الغزالي وصلته بمفهوم الذكر القرآني بشكل خاص ، وعن مكانة الذكر في الصلاة في المنظور الإسلامي بشكل عام ، ينظر : Kojiro Nakamura, Ghazali on prayer , Tokyo ١٩٧٣ ,pp ١٠-١٥ ,٣٣-٥٩ ,٨٦-٩٩ ,١٠٩ - ١١٩) حيث لم ير فيها نفسه لإستغراقه في التوحيد .

البعد السلوكي في تجربة الغزالي الصوفية ..

تبّنى الغزالي طريق التصوف منطلقاً من كـون الـصوفية وحـدهم أرباب الحق ، وكون التصوف تجربة ومعاناة حقيقية ، واضـعاً بـذلك طريقاً للوصول الى الله عزّ وجلّ أساسه : مجاهدة الـنفس ، ونهايتـه : الفناء ((الفناء تجربة فعلية وحالاً شخصية ، تشير الى فقـدان الـشعور بالذات الشخصي (=الأنا) و(=الأنـت) ، والإسـتغراق بالـذات الكلـي (=الهو) والبقاء به)) والتوحيد ، والمعرفة ، والسعادة.

يحدد الغزالي غاية الطريق الصوفي في الترقي الخُلقـي للـنفس عبر إعتماد أسس سلوكية (=تربوية) لتحقيق التصفية الروحية المنعكسة

في تجربته الصوفية في تغليبه المنحى العملـــي التطبيقـــي مـــن خـــلال المجاهدة والرياضة ،(ينظر : الغزالي ، الأربعين في أصول الـــدين ، نشرة : محيي الدين صبري ، القاهرة ١٣٤٤ هـــ ، ص ١١٦) وهما لفظان مترادفان في المصطلح الصوفي ، ونمطان من أنمـــاط الـسلوك الذاتي ، ويعنيان بالنفس الصوفية بقصد تطهيرهـــا ؛ ووجهـــان لحيـــاة روحية مفردة ، يجب وجودهما معاً لإكتمال الحياة الصوفية . فالمجاهدة ترتبط بالجانب البدني الحسي للصوفي لمحاربة نوازعه بملازمة التهجد والعبادة والخلوة والعزلة ، وترتبط الرياضة بالجانب النفسي للـــصوفي فتتمثل بالأحوال المتحققة بعد إجتياز عتبة المجاهدة البدنية الحسية مـــن فناء وبقاء ، وصحو وسكر وجمع وفرق ، وحضور وغيبة . (ينظر : د. نظلة الجبوري ، التجربة الصوفية ، ص ٣٠) ؛ حتى يغلب حبّ الله على القلب ، من وجهة نظر الغزالي ، فتقوى الإرادة وتـــصحّ النيّـــة ، ليصل الصوفي السالك الى المعرفة بالله متخذاً مـــن الخلـــوة والـــصمت والجوع والسهر ، سبيلاً للتصفية والجلاء ، وإستعداداً للمعرفة .

فالخلوة في الفكر الصوفي رياضة عملية ضرورية لمن يتوجه الى الحق سبحانه ، مختاراً للعزلة ، مؤثراً للوحدة ، لذا ما أفتى الـــصوفي يصف تجربته الذاتية عبر خلوته وعزلته على وفق المعنـــى الـــصوفي الإصطلاحي ، كحياة يحياها روحاً وعقلاً ووجداناً للوصول اليه سبحانه (ينظر : الغزالي ، المنقذ من الضلال ، نشرة : عبد الحليم محمـــود ،

القاهرة ١٩٥٢ ، ص ٩٢ ـ ١٠١) ففيها يبتعد القلب عن الشواغل الدنيوية ، وأما الصمت ففيه حصول الورع وتحقق التقوى والكلام لا يكون إلاّ بقدر الضرورة ، وأما الجوع فبه يهذب السالك شهوات بدنه ، وأما السهر فيعمل على صفاء القلب وتنويره .

المعرفة الصوفية لدى الغزالي ..

تعد معرفة الله عز وجل معرفة مباشرة موضوعا للمعرفة الصوفية لدى الغزالي إذ بحثها بالبرهان تارة ، وتارة بالشهود والعيان ؛ وتعرف بالقلب والنفس على وفق ما تشير إليه ، وتدل عليه وتعبر عنه تصريحات ونصوص وأقوال الغزالي .(ينظر : الغزالي ، جواهر القرآن ، بيروت ١٩٧٨) . هذا من جانب ؛ ومن جانب آخر فإن هذه المعرفة تتصف بكونها معرفة لا تنفذ ، بغض النظر عن زمان ومكان وحال الصوفي ، بمعنى هي معرفة ثابتة غير زائلة . (ينظر : الغزالي ، مكاشفة القلوب ، القاهرة ، د. ت ، ص ١٣٠)

ولما عدّ الغزالي الصوفي التجربة الصوفية نهجاً خاصا للنفس الصوفية نحو الله عزّ وجلّ مؤسساً إياها على المنطلق المعرفي في معرفة النفس معرفة للرب المتجسد في قوله (ص) (من عرف نفسه فقد عرف ربه) وتوكيداً للإرتباط الوثيق في الوقت نفسه بين معرفة النفس ومعرفة الرب في مقاربة واضحة للغزالي مع البلخي والجيلي (

ينظر : الغزالي ، معارج القدس ، ص٣) ، في دلالة على كون مضمون المعرفة الصوفية نفسها هو هذه المعرفة المزدوجة للنفس وللرب (ينظر : الغزالي ، إحيـاء ، ج٣، ص ٤١٢ و٣٠٠ ـ ٣٠١ ، ولـه أيـضا ، معارج القدس ، ص٣ ؛ وللمقارنة ينظر : بـدوي ، تـاريخ التـصوف الإسلامي ، ص ٢٤٧ ، والجيلي ، الإنسان الكامـل ، ج١ ، ص ٧٦) فهي إذاً النفس العارفة به سبحانه ، وترد لدى الغزالي بمعنى الإنـسان بالحقيقة أي النفس والذات ، وعليه فهي المعنية بالمعرفـة الـصوفية (ينظر : الغزالي ، إحياء ، ج٣ ، ص ٣ ـ ٤) وهذه مقاربة للغزالـي مع كل صوفي يمزج في تجربته وفكره ، بين التـصورين الـصوفي والفلسفي للنفس كالتوحيدي والسهروردي وابن عربي وابن سـبعين .(ينظر : نظلة ، خصائص التجربة الصوفية ، ص ١٩٠) ويرى الغزالي إن الإنسان مركب من جسد (=بدن) ، وروح (=نفس) ، يدرك الجـسد بالبصر ويدرك الروح بالبصيرة ، ولكن الروح أعلى شأناً مـن الجـسد لذلك أضاف الله سبحانه الروح إليه فكانت أمراً ربانياً ، وأضاف الجسد الى الطين . (ينظر : الغزالي ، الأربعـين ، ص١١٤ ولـه أيـضاً ، ميزان العمل ، ص ١٩٩) في الوقت الذي يستخدم فيه الغزالي الـنفس مرادفة الروح فيجعلها على خمس مراتب ، هي : الـروح الحـساس ، والخيالي والعقلي والفكري والقدسي النبوي ، وهو ما أجده في مؤلفـه (

مشكاة الأنوار) منطلقا منطلقاً من رؤية صـــوفية خالـــصة . (ينظـــر : الغزالي ، مشكاة الأنوار ، ص ٧٦ ــ ٧٧)

مصادر المعرفة الصوفية لدى الغزالي ..

يؤكد الغزالي على القلب لكونه "" الذاكرة العارفـــة "" (ينظـــر : الغزالي ، الأربعين ، ص٣٦) وبوصفه مصدر المعرفة الصوفية لديـــه في دلالة واضحة على القلب الباطن ، وهـــو تلـــك اللطيفـــة الربانيـــة الروحانية التي تعدّ حقيقة الإنسان . وتحقق المعرفة في القلب من وجهة نظر الغزالي لا تتمّ إلاّ بشرطين : أحدهما : شرط الإستعداد ، فبه تتحقق المعرفة في القلب ، وهو شرط ومؤشر مهم لتحقيق أنوار المعرفة الإلهية في قلب الصوفي (ينظر : الغزالي ، الأربعـــين ، ص ١٢٣) وفكـــرة الغزالي هذه تجد مقاربتها مع قول ابن عربي الذي يرى في الإســـتعداد تمكن الصوفي من معرفة أسرار وتنزيلات الغيوب (ينظر : أبن عربي ، لطائف أسرار ، ص ٦٤ و١١٥) ، وثانيهما : رفع الحجب عن القلب كحجب الحس والهوى والعقل ، بالمجاهدة والرياضة والتجرد والزهـــد حتى يصفو كالمرآة (ينظر : الغزالي ، إحياء ، ج١ ، ص ٢٨٤ وج٣ ، ص ١٩) . حيث يترتب عن رفع الحجب معان ودلالات ، كمعرفة الله سبحانه ، للدلالة على خلو القلب مما سوى الله ، وتمكنه من المعرفـــة ، وفي دلالة على الإرتباط الوثيق بين المعرفة والقلب ، ولكي يقدم الغزالي

دليلاً آخر في جعل القلب مصدر المعرفة الإلهية "" بالذوق والحال "" . (ينظر : الغزالي ، سر العالمين ، ص ٨٢ ؛ والأعسم ، الفيلسوف الغزالي ، ص ١١٤)

لهذا يجعل الغزالي مآله في الإقبال على الله بقلبه حينما يرى في المعرفة هي الأوفق للقلب (ينظر : الغزالي ، الأربعين ، ١٦٧) فتصبح المعرفة في القلب كالنور يهبه الله له بعد كشف غطاء الحجب عنه (ينظر : الغزالي ، إحياء ، ج١ ، ص ٥٤ و٨٢) . وإذاً فمعرفة الله بالقلب هي معرفة غير مكتسبة ، ولا متعمدة ، وليست وليدة الحس ولا العقل ، بل هي وليدة نور من الله في القلب المحب له . (ينظر : الأعسم ، الفيلسوف الغزالي ، ص ٨٠ و١١٤) . ولهذا كانت معرفة الله في القلب معرفة فطرية لأن القلب أمر رباني فهو محل الأمانة التي حمّلها الله له وهي المعرفة والتوحيد .

وبناءً على ذلك ، ربط الغزالي بين الرؤية والقلب ، فهي "" صورة مصغرة من الوحي "" بمعنى تلتقي فيها "" عجائب الله تعالى وبدائع فطرة الآدمي "" وتنقشع فيها الغشاوة عن عين القلب فيبصر بعضاً من عالم الغيب ، ولكي يتحقق كشف الغشاوة لابد من صفاء الباطن ونقاء الظاهر . (ينظر : الغزالي ، إحياء ، ج٤ ، ص ٥٠٤) وهكذا تصبح "" الرؤيا

من دقائق علوم المكاشفة "" (ينظــر : الغزالــي ، إحيــاء ، ج٤ ، ص ٥٠٤) في منظور الغزالي .

بينما يعدّ الغزالي العقل صفة العلم ومنبعه حيث شُــرف العلــم بالعقل ، وبه تدرك معرفته سبحانه ، كونه الجزء الإلهي من الإنسان وبه يحصل على المعرفة الباطنة (= المعرفة الإلهية) (ينظر : الغزالــي ، ميزان العمل ، ص ٢٩٤ و٣٣٠ ــ ٣٣١ و٣٣٤) . ومع ذلك فالعقل لا يدرك الحقيقة في الإلهيات (= ما بعد الطبيعة) على وجــه الخــصوص كدليل على عجزه وفشله وضعفه كمصدر للمعرفة الصوفية ، مــن دون إلغاء لدوره في شرح نتاج ما توصل إليه من هذه المعرفة عبر الكــشف الصوفي بصورة منطقية مقبولة للغير . لهذا يعدّ المنطق بدلالة العقــل ضرورياً لصاحب الكشف والإلهام لدى الغزالي . (للتفصيلات ، ينظر : الغزالي ، مشكاة الأنوار ، ص ٤٤ ــ ٤٩ ؛ ودنيا ، الحقيقة فــي نظــر الغزالي ، ص ٤٤ ــ٤٨ ، و٨٩ ــ ٩٣ ، ٢٠٦) .

ولم يغفل الغزالي دور الحدس أو البصيرة فــي الوصــول الــى المعرفة القلبية لله سبحانه ، إذ عدّ الغزالي البــصيرة الــصوفية لطيفــة ربانية مدركة باطنة صادقة ، تتكشف لها الحقائق واضــحة بعــد زوال الحجب عنها (ينظر : الغزالي ، مشكاة الأنوار ، ص٤٢) فتــرد لديــه بدلالة النور أي هي نور البصيرة ؛ (ينظر : الغزالي ، إحيــاء ، ج١ ،

ص ٢٨٤) وترد لديه بدلالة القلب ، أي هي بصيرة القلـــب (ينظـــر : الغزالي ، الأربعين ، ص ٦٧) وترد لديه بدلالة العين أي هـــي عـــين البصيرة للتعبير عن البصيرة الصوفية ، بدلالة إنكشاف الحقائق للصوفي فيشاهدها بعين البصيرة الباطنة كما يشاهد المحسوسات بالعين الباصرة الظاهرة . (ينظر : الغزالي ، منهاج العابدين ، نشرة : محمـــد محمـــد جابر ، القاهرة ١٩٥٤، ص ٧٨) وعليه فإن الصوفي يرى الحق فـــي الآخرة بالبصر ، ويرى الصوفي الحق في الدنيا بالبصيرة على وفق ما يرى الغزالي . (ينظر : الغزالي ، الأربعين ، ص٦ و١١٤)

الحب الألهي والمعرفة لدى الغزالي ..

وعلى وفق ما تقدم لم يعدّ من المستغرب من وجهة نظـــري أن يحقق الغزالي الصوفي معرفة قلبية لله سبحانه فـــي تجربتـــه الـــصوفية الشخصية ، بعدما إتخذ الغزالي من الحب الإلهي نهجاً صوفياً موصـــلاً الى معرفة الله (المحبوب) (ينظر : الغزالـــي ، الأربعـــين ، ص ٩٣) عبر دلالة الخلة ودلالة الشوق نهجاً نحو تحقيق المعرفة الكشفية ، حينما يعبر عن الكشف بالشوق (= الحب) إليه سبحانه وهو (المعشوق) وتمني لقاءه والقرب منه من قبل الصوفي وهو(العاشق) . إذ بالـــشوق تـــزول الحجب بينهما ، فيحصل الكشف عن معرفته ســـبحانه لـــدى الـــصوفي العارف .(ينظر : الغزالي ، ســـر العـــالمين ، ص ١٦٨) لـــذا جعـــل

الغزالي من المعرفة علامة على المحبة فصار من عرف الله أحبه ومن أحبه آثره على كل شيء. (ينظر : الغزالي ، إحيـاء ، ج٢ ، ص٢٨٠ وج٣ ، ص ٦٣ و٤١٢ وج٤ ، ص ٢٩٤ــ ٣٠١ ، و٣١٤ــ ٣١٧) هذا من جانب ، ومن جانب آخر فإن الغزالي يحـدد دلالـة المـشاهدة للمعرفة الكشفية حينما قرر أن الكشف (المكاشفة) هي : إمـا مكاشـفة عيان ، بمعنى النظر الى المحبوب (=الله) بالعين ، حيث يتفاوت على وفق درجات المحبين له سبحانه ، برغم كونها "" عرضاً غير دائـم "" ؛ وإما مكاشفة قلبية ، بمعنى مكاشفة قلب وعين وهـي أعلـى مراتـب المكاشفة لجمعها بين النظر والقلب . (ينظر : الغزالي ، سر العالمين ، ص ١٦٨) . فالمعرفة الكشفية هي معرفة تحصل للصوفي من الله لا من نفسه ، على وفق ما يتضح لدى الغزالي ، حينما يرى تحقق هذه المعرفة بنور يقذفه سبحانه في القلب . وهو نور الكشف ، كنور مـن الوجـود الإلهي الى الوجود الإنساني . (للتفصيلات ، ينظر : الغزالي ، المنقـذ من الضلال ، ص٥٥ ؛ وله أيضا ، سـر العـالمين ، ص ٦١) فـالله سبحانه هو الواهب للصوفي معرفته في نظـر الغزالـي . (ينظـر : الغزالي ، الأربعين ، ص ١٨ و ٨٩ و١٦٧) لهذا يصف الغزالي هـذه المعرفة أيضا بالمعرفة الإلهامية ، لكون الإلهام لدى الغزالي موصـوف ووصف ، فالموصوف هو الله سبحانه ، لذا عـرف بـالملهم ؛ وحيـث وصف الإلهام من خلاله ، فعرف " بالإلهام الإلهي " . (ينظر : الغزالي

، منهاج العابدين ، ص٣٤) . ولتغـــدو المعرفـــة الإلهاميـــة فـــي رأي الغزالي الصوفي معرفة غيبية إلهية تقذف بـــ "" سرعة طرفة العـــين "" في القلب الدائم به وله سبحانه ، من غير إستدلال ولا نظر ولا إكتساب أو فكر ، ولا كيف ولا أين ، ولا متى .(ينظر : الغزالي ، إحياء ، ج٣ ، ص ١٨ ــ ١٩ و٢٣)

وعليه فإن ما يسعى الغزالي الى تحقيقه من المنحى المعرفـــي يتحقق من خلال : التخلق ، والحب لله ، والفناء فيه ، والسعادة به . لذا يجعل الغزالي من حب الله ثمرةً للمعرفة ؛ إذ "" لا يتصور محبة إلاّ بعد معرفة وإدراك إذ لا يحب الإنسان إلاّ ما يعرفـــه "" ، و "" لا يـــستحق المحبة بالحقيقة إلاّ الله سبحانه "" ، ومادام الإنسان لا يرى إلاّ الله سبحانه ، ولايعرف غيره ، ويعلم أنه ليس في الوجود إلاّ الله عزّ وجلّ وأفعاله ، بل إنَ الوجود كله من صنع الواحد الحق ، ومَن هـــذا حالـــه فهـــو "" الموحد الحق الذي لا يرى إلاّ الله ، بل لا ينظر الى نفسه مـــن حيـــث نفسه ، بل من حيث أنه عبدٌ لله ، فهذا هو الذي يقال فيه أنه فنـــيَ فـــي التوحيد ، وانه فنيً عن نفسه "" .

دلالات المعرفة الصوفية لدى الغزالي ..

تتمثل المعرفة الصوفية لدى الغزالي من وجهة نظري بـــدلالات عدّة تتسق وتتوع المعرفة في الفكر الصوفي في الإســـلام ، فالمعرفـــة

الإلهية لدى الغزالي تارة هي معرفة ذوقية (= وجدانية) لا يصار إليها بالتّعلّم والسماع (يعدّ السماع ركناً مهماً في الفكر الصوفي برغم تباين الآراء فيه ، فرأي يحرمه ، ورأي يبيحه محتجاً بالنص القرآني والحديث النبوي . والسامع في السماع الصوفي طبقات ثلاث : متسمع بالطبع ؛ ومتسمع بالحال ؛ وسامع بالحق . وللسماع الصوفي أركان ثلاثة أكدها الغزالي تتمثل بـ : الزمان والمكان والإخوان . ينظر : الغزالي ، إحياء علوم الدين ، بيروت ، د. ت ، ج ٢ ، ص ٢٦٨ ـــ ٢٨٤ و٢٨٧ ـــ ٣٠٠ و٣٠١) بل بالحال (=التجربة الصوفية) والذوق ، حيث يفنى الصوفي عن نفسه ويبقى بالواحد الحق ذوقاً وحالاً ومعرفة . لذا عدّها الغزالي معرفة خاصة الخاصة ، لأن وصف حال الذوق ومعرفة الذوق لا يستقيم إلاّ لمن بلغ تلك الحال وعرف. (ينظر : الغزالي ، المنقذ ، ص ٨٨ ـ ٨٩ و٩٤ و٩٧ و٩٩ ؛ ومشكاة الأنوار ، ص ٧٨ و٩٢ ؛ وأيها الولد ، بيروت ١٩٥١، ص٢٧) . وتارة هي معرفة إلهامية دالة على النهج التوفيقي بين الحقيقة والشريعة ، الذي فصّل فيه الغزالي بينما أوجز فيه محيي الدين بن عربي ، وهذه مقاربة بين الغزالي وابن عربي . والمعرفة الإلهامية في نهج الغزالي التوفيقي هذا ، هي معرفة مشروطة بالإستعداد لها ، تحصل في القلب دفعة واحدة بلا تعلم ولا إكتساب ، وتتحقق للصوفي : تارة في الصحو ، بعد تجاوز حجب الحس الكثيف عبر التجرد عن العلائق ، وقمع النفس عن الشهوة مع المواظبة

على العبادة والتوجه بالكلية والهمّة الى "" التفكير في الأمور الإلهية "" (ينظر : الغزالي ، إحياء ، ج٣ ، ص١٨ ـــ ١٩ و٢٣) وتارة في السكر ، عبر "" حالات الغيبوبة واللاشعور "" لتتّم بها القربة منه سبحانه . (ينظر : الأعسم ، الفيلسوف الغزالي ، ص ٧٤ ـــ ٧٥ و١٠٣) وتارة هي معرفة كشفيّة إذ يعدّ الغزالي الكشف منهجاً ذوقياً خاصاً ، أساسه إدراك وجداني مباشر يتضح من خلاله ما يستتر على الفهم ، فيبدو للصوفي كأنه رُأى عين ، أو هو إلهام إلهي ، ونور رباني ، يقذف الله به مباشرة الى القلب . ولهذا يعدّ الكشف أرقى مناهج المعرفة الصوفية لدى الغزالي ولهذا أعدُ الغزالى رئيساً لمدرسة الكشف المعرفي في التجربة الروحية الصوفية في الفكر الصوفي في الإسلام.

الفناء الصوفي في تجربة الغزالي الروحية ..

يعبّر الغزالي عن تجربته الصوفية من خلال مصطلح الفناء في التوحيد، وما هذا الفناء إلاّ ثمرة من ثمار المعرفة. والفناء الذي يريده الغزالي هنا هو فناء قلب السالك وليس جسده. والوحدة التي يصل إليها السالك هي وحدة شهودية تتحقق شعورياً عندما يكون الصوفي في حال الفناء. ((تمّ التعبير عن الفناء بمصطلح التوحيد وكأنهما مصطلحان مترادفان حيث يتمثل هذا التعبير بالمظاهر : الفناء عن عبادة السوى(- التوحيد الإرادي) للدلالة على فناء الإرادة الصوفية في الإرادة الإلهية ؛

والفناء عن شهود السوى (=التوحيد الشهودي)(= وحدة الشهود) للدلالة على تجلّي الحقيقة الإلهية للفاني عبر شهود الوحدة الإلهية في حال غيبة تامة عن الحس ؛ والفناء عن وجود السوى (=التوحيد الوجودي) (= وحدة الوجود) للدلالة على كون الوجود الحقيقي لله عزّ وجلّ لاوكون الخلق مظاهر تجلياته وظواهر صفاته وفيوضاته .ينظر : د. نظلة الجبوري ، التجربة الصوفية في الإسلام ، ص ١٧ــ ١٨ و ص ٢٤٥)) . ففناء الغزالي يعنى تحققه بالوحدة المطلقة عبر المشاهدة والمكاشفة بعدما فنى عن وجوده في الحقيقة الإلهية . للتدليل على كون فناء الغزالي في الله صوفياً وتوحيد الغزالي لله إيمانياً يوصف بوحدة شهود، وكأن الغزالي الصوفي الفاني الموحد قبل وحدة الشهود كان يرى ثنائية الله والعالم. وإذاً فالغزالي يرى في الوحدة حقيقة التوحيد وسره. (ينظر: الغزالي، الأربعين، ص ١٥٥)

لهذا يثبت الغزالي في فكره الصوفي حقيقة الوحدة لله سبحانه في الوجود، وبنفي الكثرة الظاهرة في الوجود، فهي كثرة تنوع ومشاهدة وإعتبار وليست كثرة حقيقية. إذاً فالكثرة هي وحدة في الحقيقة. (ينظر: الغزالي، مشكاة الأنوار، ص ٦٠ ـ ٦١) ومما يترتب عن موقف الغزالي من حقيقة الوحدة ووهمية الكثرة على صعيد الوجود، تأكيده إياهما على صعيد التجربة الصوفية، عندما يقرّ أن الوصول الى الحقيقة يؤدي بالصوفي الى الإستغراق بالفردانية المحض(= الوحدة المطلقة)

فتنفي عنه الكثرة بالكلية لنفسه ولغيره، مما يعني تحقـق الوحـدة فـلا يتصور ولا يتذوق إلاّ متى إرتفعت الكثرة.(ينظر: الغزالـي ، مـشكاة الأنوار، ص٥٧ و٦١)

أما التعبير عن حقائق التوحيد فيكـون بإسـتخدام الرمـز، لأن التعبير عن هذه الحقائق من الصعوبة لا تصلح معها اللغة العادية بل لابد من رموز خاصة ، وإشارات معينة تخفى على غير أهل المعرفة بالله . على وفق ما وظّفه الغزالي في مؤلفه (مشكاة الأنوار) في إشارته الى أن ماهية الرمز تقوم على إفتراض الموازاة التامة بين عالم الـشهادة ، وعالم الغيب ، وبين عالم الحس والمثال (ينظر : الغزالـي ، مـشكاة الأنوار ، ص٦٧) من جانب ، ومن جانب آخر فقد حقق هذه المـوازاة بين العبارة والإشارة أيضا بإستخدامه رموزاً وإشـارات مـن قـصص القرآن الكريم عندما يؤول العناصر الكونية في قصة موسـى ـ عليـه السلام ـ كالطور والوادي الأيمن والخبر والقـبس وخلـع النعلـين ، بجعلهما تطبيقاً تاريخياً وإسقاطاً لمدارج الشعور الـصوفي .(ينظـر : الغزالي ، مشكاة الأنوار ، ص ٦٩ ـ ٧٠ و١٨ ـ ١٩)

قول ختامي ..

ولابد من التأكيد على كون الغزالي يرى في المعرفة بالله سبب سعادة الصوفي (ينظر : الغزالي إحياء ، ج١ ، ص١٢ و٢٠ ؛ ودنيا ،

الحقيقة في نظر الغزالي ، ص ٤٧٠ ـــ ٤٧١) لهذا تعتبر السعادة غاية الطريق الصوفي ومنتهاه لدى الغزالي ، ومحصلة نهائية للمعرفة بالله . يؤسس طريق السعادة ذاك على العلم والعمل به ، إن لم يكن طريـــق السعادة هو العلم والعمل به (ينظر : الغزالي ، المنقذ ، ص ٨٨ ـــ ٩٤) . والسعادة تكمن في اللذة والراحة ، فاللذة ثمرة المعرفة ولـــذة القلـــب معرفة الله سبحانه ، ومعرفة الله هي أجلّ اللذات وأعلاها لدى الغزالي ، ولهذا فاللذة الحاصلة من معرفة الله بمعنى السعادة لا تبطل أبـــداً ولا تزول، لأن محلها قلوب الأولياء العارفين، ووجودها فـــي خـــزائن الله سبحانه، وتحققها بالرجوع من الدنيا الى الله، وسبيلها الإقتداء بالرســـول الكريم (ص).

وهكذا كان تصوف الغزالي صورة لحياته، وكانت حياتـــه صـــورة لتصوفه عبر إكتمال ملامح تجربته الصوفية. (ينظر: نظلة الجبـــوري، منهج التأويل في الفكر الصوفي، ط١، مكتبة إبن تيمية، البحرين ١٩٨٨، ص ٢٦ـــ ٢٨ ؛ ود. أبو الوفا التفتـــازاني، مـــدخل الـــى التـــصوف الإسلامي، ط٢ ، القـــاهرة ١٩٧٦، ص ٢٠١ ــــ ٢٢١؛ ود. إبـــراهيم هلال، التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة، ط١، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٥، ص ٧٤ ـــ ٩٣)

وتجدر الإشارة الى أن تأثير طروحات الغزالي الصوفية يتـــضح عبر مقاربات التفعيل المعرفي بين التــصوف الإســـلامي والتـــصوف المسيحي في العصر الوسيط، في نصوص مقتبسة من ترجمات مؤلفاته الصوفية كـــ: (المنقذ من الضلال) و(الإحياء) و(مشكاة الأنوار) علـــى وفق ما وردت في دراسات رايموندوس مارتينوس. (ينظر: قنواتي، في بحثه (في الفلسفة وعلم الكلام والتصوف)، تـــراث الإســـلام، ج٢، ص ١٢٣ و١٢٤ (الهامش)).

المحتويات

الإفتتاحية	٣
تعددية وأنواع الخطاب عند الغزالي وموقفه من أصناف الطالبين وخصوصاً علم الكلام والمتكلمين	٥ أ.د.حسام الآلوسي
الفلسفة التربوية بين الغزالي وابن خلدون في ضوء العلوم المعاصرة	٢٨ أ.د. علي حسين الجابري
الفكر السياسي للغزالي من خلال قراءة المستشرق إرفن روزنتال	٧٥ أ.د.حسن مجيد العبيدي
نظرية المعرفة عند الغزالي	١٠٣ أ.د. فضيلة عباس مطلك
قراءة في التجربة الصوفيه للغزالي	١١٦ أ.م.د.نظله احمد الجبوري

هذا الكتاب

هذه أعمال الندوة العلمية التي عقدها قسم الدراسات الفلسفية بالتعاون مع مركز المخزومي للثقافة بعنوان: ((ابو حامد الغزالي وأثره على الفكر الإنساني)) بمناسبة مرور تسعة قرون على وفاة الفيلسوف ابو حامد الغزالي الذي ترك لنا إرثاً فكرياً في مختلف المجالات العلمية، جاءت هذه الندوة بتوجيه السيد رئيس مجلس الامناء، إحياءاً للتراث الفلسفي العربي الإسلامي.

- بيت الحكمة / جمهورية العراق - بغداد
- هاتف إتصالنا ٠٧٤٠٠١٩٠٨٤٥
- رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ١٣٧٥ لسنة ٢٠١١
- تنفيذ وإخراج / نمير صابر
- الطباعة مطبعة شفيق

E-Mail:baytal_hikma@yahoo.com

Info@baytalhikmairaq.org